اقبال — تصورِ قومیت اور پاکستان

مرتب

ڈاکٹر تبسم کاشمیری

اقبال

تصوّرِ قومیّت اور پاکستان

مرتب

ڈاکٹر تبسم کاشمیری

مکتبۂ عالیہ ○ لاہور

۱۹۷۷ء

اقبال ـــــ تصوّرِ قومیّت اور پاکستان

مرتب : ـــــ ڈاکٹر تبسم کاشمیری
ناشر : ـــــ محمد جمیل النبی
سرورق : ـــــ ذوالفقار احمد
مطبع : ـــــ منظور پریس لاہور

قیمت
۲۵/=

ـــ یکے از مطبوعات ـــ

مکتبۂ عالیہ ـــ ایبک روڈ (انار کلی) لاہور

اِنتساب

کرم الٰہی کے نام

...... پاک دل و پاکباز

فہرست

آج کا پاکستان

مسائل و افکار فکرِ اقبال کی روشنی میں۔

پیش لفظ

'اقبال اور نئی قومی ثقافت' پر تحقیقی کام کے دوران یہ احساس ہوا کہ اقبال کے تصورِ قومیت اور پاکستان کے موضوع پر کوئی باقاعدہ ٹھوس کام موجود نہیں ہے۔ یوں بیسیوں مقالے ہیں کہ رسالوں اور کتابوں میں بکھرے پڑے ہیں۔ خیال تھا کہ 'اقبال صدی' کے اس مُبارک موقع پر کوئی محقق یہ کام ضرور انجام دے گا۔ مگر اس کے آثار نظر نہیں آ رہے ہیں لہٰذا میں نے یہ کوشش کی ہے کہ اس اہم قومی موضوع پر متعلقہ مقالات کا ایک انتخاب تیار کروں۔ میں یہ تو نہیں کہہ سکتا کہ یہ سارے مقالے جو شاملِ کتاب ہیں اپنے موضوع پر بہترین ہیں' ہاں یہ ضرور کہوں گا کہ بیشتر مقالے بہترین اور بقیہ متعلقہ موضوعات پر لکھے جانے والے مقالات میں سے یقیناً انتخاب کے قابل ہیں۔

زیرِ نظر انتخاب تین حصوں پر مشتمل ہے، پہلے حصے میں اقبالؒ کے تصورِ قومیت' پر مقالات ہیں' دوسرا حصہ 'تصورِ پاکستان' کی تشریح و توضیح کرتا ہے۔ اس حصے میں اس تصور کے تشکیلی مراحل کا تجزیہ کیا گیا ہے۔ تیسرے حصے میں آج کے پاکستان کے مسائل و افکار کا، فکرِ اقبال کی روشنی میں جائزہ لیا گیا ہے۔ یوں یہ تینوں حصے اقبال کے تصورِ قومیت اور پاکستان پر قابلِ قدر مقالات پیش کرتے ہیں، اُردو میں اس موضوع پر مواد کم ہے، مگر انگریزی میں نسبتاً بہتر مواد حاصل ہے، اس مواد کو بھی مرتّب کیا گیا ہے۔ توقع ہے مستقبل میں اس کی اشاعت

ہو سکے گی۔

اس مجموعہ میں شامل تمام مواد کی باقاعدہ طور پر اجازت حاصل کی گئی ہے۔ میں خلوصِ دل سے اہلِ قلم دوستوں اور بزرگوں کا شکر گزار ہوں۔ جنہوں نے ازرہِ نوازش اپنے قیمتی مضامین کو اس مجموعے میں شائع کرنے کی اجازت مرحمت فرمائی اور مجھے یہ موقع دیا کہ میں یہ مجموعہ 'اقبال صدی' کی اس تقریب میں قارئین کی خدمت میں پیش کر سکوں۔

تبسم کاشمیری
استاد شعبۂ اردو
پنجاب یونیورسٹی، اورینٹل کالج
لاھور

۱۹ر نومبر ۱۹۷۷ء

دیباچہ

جذباتی اندازِ نظر انفرادی سطح پر ہی کیوں نہ ہو، ہر موقع اور محل پر مستحسن قرار نہیں دیا جاتا۔ قومی سطح پر تو بیشتر ایسے مسائل درپیش رہتے ہیں جن کے لئے معروضی زاویے اور غیر جذباتی رویے اختیار کرنا ہی بہترین قومی مفاد میں ہوتا ہے۔ ادب قومی تہذیب کا اہم ترین شعبہ ہے۔ اسکی جانچ اور پرکھ کے لئے معروضی نقطۂ نظر ہی قابلِ قدر ٹھہرتا ہے۔ لہٰذا اس صداقت کو تسلیم کرنے میں کوئی تامل نہ ہونا چاہیئے کہ اُردو میں قدیم اصناف سے لے کر جدید اصناف تک مستعار ہیں۔ آج کل بھی تحقیق و تنقید اور ترتیب و تدوین کے کاموں میں پیروئ مغرب ہی سلامتی کا راستہ سمجھا جاتا ہے۔ بادی النظر میں ترتیب و تدوین ایک آسان کام ہے مگر یہ تاثر کامل سچائی کا حامل نہیں ہے۔ کیونکہ مرتّب کو جس چھان پھٹک سے واسطہ پڑتا ہے وہ انتہائی صبر آزما اور حوصلہ شکن کام ہے۔ اُردو میں چونکہ سہل انگاری سے کام چل جاتا ہے اس لئے ہر بوالہوس حُسن پرستی شعار کرلیتا ہے۔

اُردو میں علم و ادب کے انتخاب اور ترتیب و تدوین کی روایت بھی مغرب کی تقلید میں اختیار کی گئی ہے۔ جہاں علمی اور ادبی انتخاب کی روایت صدیوں سے قائم ہے۔ یورپ کے علمی، شعری اور ادبی مجموعہ ہائے انتخاب دیکھ کر اندازہ ہوتا ہے کہ وہاں محض منتشر مضامین کی شیرازہ بندی مرتب کا کام نہیں ہے۔ وہ مرتّبین سب سے پہلے ایک THESIS بناتے ہیں جس کی روشنی میں وہ موجود اور معلوم مواد کی تشکیل کرتے ہیں۔ ایڈیٹنگ EDITING

کے کام کا عمومی احاطہ ذیل کی تقریباً چار شقوں میں کیا جا سکتا ہے:۔

۱۔ کسی ایک علمی یا ادبی موضوع پر مختلف مضامین کا انتخاب۔

۲۔ کسی ادیب یا شاعر یا مصنّف کے حالاتِ زندگی اور کارناموں کا نمائندہ انتخاب۔

۳۔ کسی ادبی، مذہبی یا سیاسی تحریک کے بارے میں سالہاسال کی تحریروں کا انتخاب۔

۴۔ کسی خاص دور یا عہد کے نمائندہ شاعروں، افسانہ نگاروں اور نقّادوں کی تخلیقات یا تنقیدی مضامین کا انتخاب۔

انتخاب اور تدوین کا عمل جسے بالعموم لوگ آسان فعل خیال کرتے ہیں، ایک نازک، پیچیدہ اور مشکل فن ہے کیونکہ اس فن کے راہنما اصول قطعی اور متعیّن نہیں ہیں۔ لہٰذا اس عمل میں زیادہ تر ذوقِ سلیم ہی کو معیار بنانا پڑتا ہے۔ مشہور اور نامور مصنّفین کے رشحاتِ قلم کا حصول اور انکی قدر و قیمت کا فیصلہ اگر سہل نہیں تو کٹھن مرحلہ بھی نہیں ہے۔ مرتّب اپنے منصب میں کامیاب ہوا ہے یا نہیں۔ اس کا صحیح اندازہ' اور باتوں کے علاوہ اس امر سے بھی ہوتا ہے کہ اس نے بیتے ہوئے وقت کے برفاب تودوں کے نیچے تلف ہونے سے کیا کچھ محفوظ کیا، فراموش اوراق کی بازیافت اور کسی غیر معروف مضمون نگار کے ایک آدھ مگر قابلِ قدر مضمون کی دریافت میں کتنی تکلیفیں اور زحمتیں گوارا بنائی ہیں اور انجام کار سارے رطب و یابس کی چھان بین کے بعد کس سلیقہ اور ہنرمندی سے حاصل اور قبیل مواد کی ترکیب اور ترتیب کی ہے۔ حسبِ ضرورت نوٹس اور حواشی کا اہتمام کیا ہے یا نہیں! اس طرح کی بیسیوں چھوٹی بڑی جزئیات ترتیب و تدوین کے مقتضیات میں شامل ہو جاتی ہیں۔

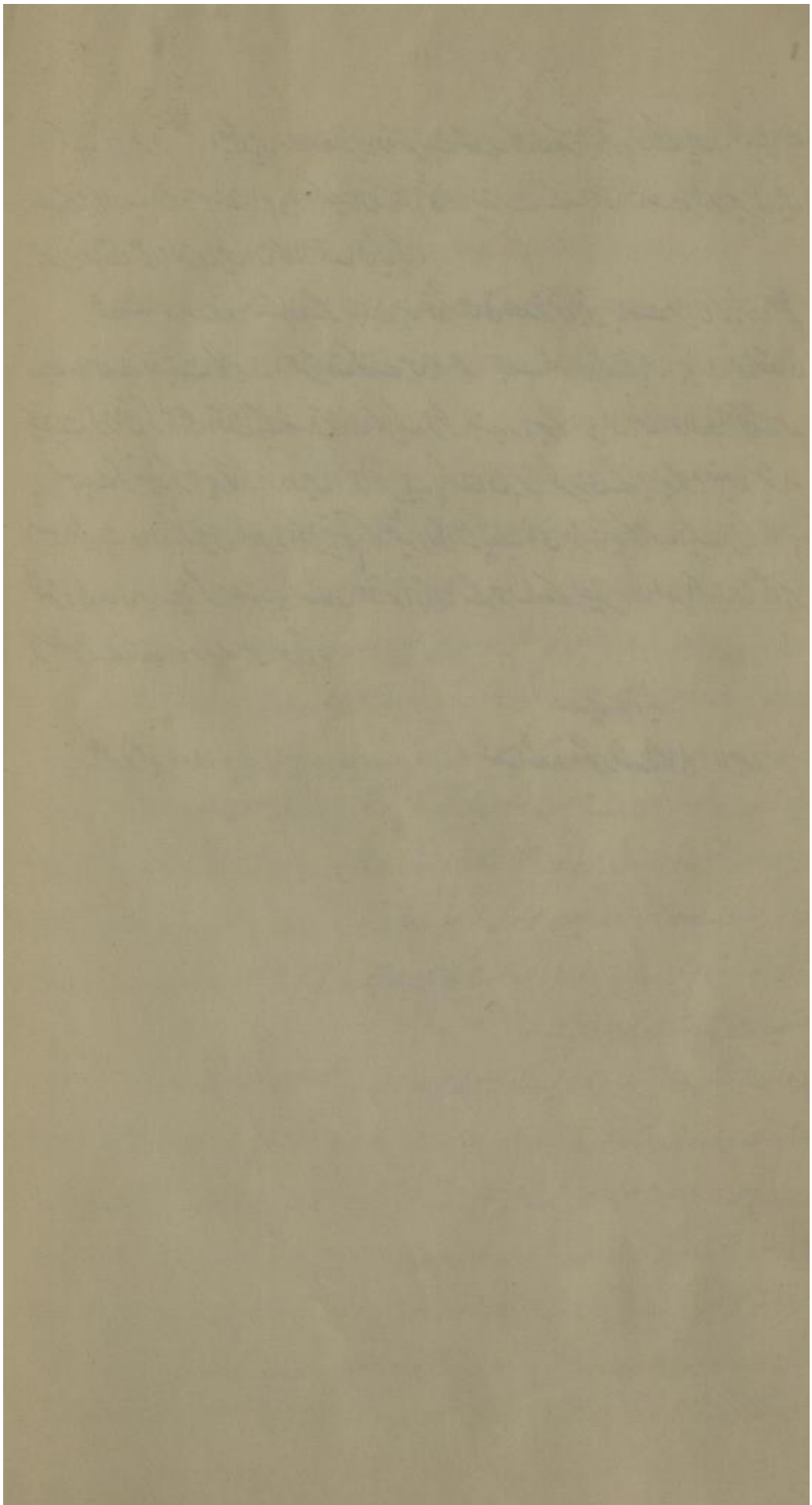
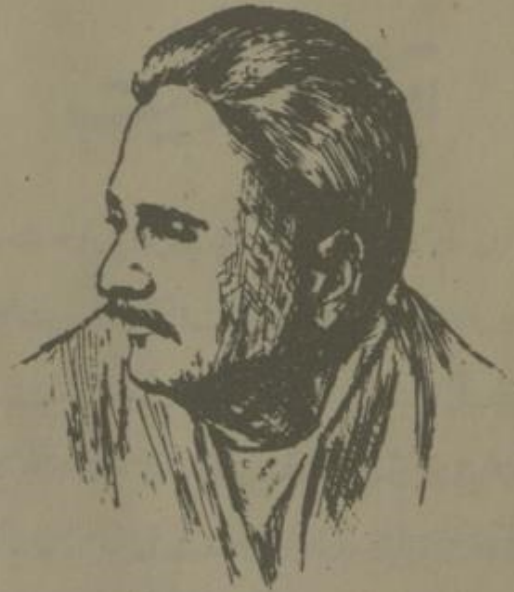
بہرحال انتخاب یا ترتیب و تدوین کے سلسلے میں عام طور پر متخصصین ہی اہل COMPETENT خیال کئے جاتے ہیں۔ جس طرح اقبال اور اقبالیات پر صرف "اُردو یا فارسی والوں" کا دعویٰ درست نہیں، اسی طرح مطالعۂ پاکستان محض "تاریخ یا سیاسیات کے عالموں" کا مخصوص میدان نہیں۔ ہر پاکستانی کو اقبال اور پاکستان کے بارے میں وافر معلومات کا امانت دار ہونا چاہیئے۔

ڈاکٹر تبسم کاشمیری ایک سچے پاکستانی قلمکار اور دانشور ہیں وہ زیرِ نظر تالیف سے پہلے انہی دنوں "اقبال اور نئی قومی ثقافت" کے نام سے ایک کتاب تصنیف کر کے شائع کرا چکے ہیں۔ وہ نئی نسل کے ممتاز شاعر، بالغ نظر محقق اور تیز نگاہ نقّاد ہیں۔ اُن کا شعری مجموعہ "تمثال"، تنقیدی مضامین

اور کُتب شائع ہو   اچکی ہیں۔ علاوہ ازیں وہ ترتیب تدوین کا بھی وسیع تجربہ رکھتے ہیں۔ آبِ حیات اور تاریخِ ادبِ اُردو مصنفہ رام بابو سکسینہ ان کے حواشی و تعلیقات کے ساتھ اشاعت پذیر ہو چکی ہیں جس پر مختلف علمی حلقوں میں ان کا استحسان کیا گیا۔

خود شناسی اور خود احتسابی کے مقابلے میں خودستائی اور خوش فہمی ہمارے مزاج کا جزوِ اعظم ہے۔ اسی لئے حقیقت کا برملا اعتراف کرنے میں ہم عموماً حجاب محسوس کرتے ہیں۔ ہماری اس انفعالی کیفیت کو زائل کرنا بھی اقبال کے فلسفۂ خودی کا ایک محرک جذبہ رہا ہوگا۔ یہاں ہمیں احوال واقعی کے طور پر اِس بات کو تسلیم کرنا ہوگا کہ اُردو میں ابھی تحریکِ پاکستان پر انگریزی کے برابر کام نہیں ہوا۔ اس صورتِ حال کے پیشِ نظر ڈاکٹر تبسم کاشمیری کی ترتیب دی ہوئی یہ کتاب ایک وقیع کام تصور کی جانی چاہیئے کہ مصورِ پاکستان علامہ اقبالؒ کے حوالے کے بغیر مطالعۂ پاکستان کی ہر کوشش بے فائدہ اور بے معنی ہوگی۔

صدیق جاوید
شعبۂ اُردو، گورنمنٹ کالج، لاہور

۱۹ نومبر ۱۹۷۷ء

اقبال — تصورِ قومیت اور پاکستان

ڈاکٹر سید محمد عبداللہ

اقبال اور قومیّت

نیشن یا قوم انسانوں کے کسی ایسے اجتماع کو کہتے ہیں جس میں وحدت کے کچھ جذباتی یا عقائدی وجوہ موجود ہوں ــــ اور اس کے افراد نے ایک ہیئت اجتماعی کی صورت میں باہم مل کر رہنے کا فیصلہ کر لیا ہو اس وحدت کے جذباتی احساس اور اس کے لیے عصبیت کا نام قومیّت ہے۔

یہ وحدت کسی کی طرح ہو سکتی ہے، اور مغرب کے رائج شدہ نظریہ وطن کے علاوہ بھی۔ نسل، زبان اور ثقافت یعنی طرز بود و ماند کو بھی وحدت کی اساس سمجھا جاتا ہے۔ اسے اصطلاحاً نیشنلزم کہا گیا ہے۔ نیشنلزم کا یہ عقیدہ یورپ میں کلیسائی نظام کی شکست و ریخت اور اس کے بعد کی مشینی اور صنعتی رقابتوں سے ابھرا اور اس سے وحدت کے وسیع تر دائرے جو مذہبی عقیدے سے قائم ہوتے تھے سمٹ سکڑ کر محدود سے محدود تر ہوتے گئے۔ دورِ انحطاط میں یہی تصور ایشیا اور افریقہ میں بھی پھیل گیا اور اب مخلوق خدا ر قابتوں کے مادی اصول پر صدہا اقوام میں بٹ چکی ہے۔

نیشن اور نیشنلزم کی بحث بہت پیچیدہ ہے، اس کا تعلق ایک طرف حیاتیات، بشریات، اجتماعیات اور نفسیات سے ہے اور دوسری طرف قانون، بین الاقوامی قانون، معاشیات و سیاسیات اور اخلاق و مذہب سے۔ اور اہل علم نے ان علوم کی مدد سے نیشن اور نیشنلزم پر ہمہ اطراف بحثیں کی ہیں۔

بدقسمتی سے کل تک (یعنی جب تک ایٹمی توانائی اور ایٹم بم نے ظہور نہیں کیا تھا) عام مغربی اہل

علم، یہی سوچتے اور کہتے رہے کہ قومیت صرف مادی اساس وحدت پر قائم رہ سکتی ہے، یعنی وطن اور نسل اور زبان و ثقافت پر ـــ اور مجرد روحانی عقیدے مثلاً مذہب یا اخلاقیات کا کوئی اصول، وحدت قومی کا ذریعہ نہیں بن سکتا ـــ اس کی اہلِ مشرق اور ممالک اسلامیہ نے بھی خوب نقالی کی بلکہ اب تک اندھی تقلید کر کے پارہ پارہ اور ریزہ ریزہ ہو رہے ہیں۔ بہرحال اب یورپ کے عقلا، ایٹم بم کی ہلاکت آفریں خبریں سن کر اور کسی متوقع یا ممکن عالمگیر جنگ کے خدشے سے کسی ایسے روحانی یا اخلاقی اصول کے امکان یا ضرورت کے بارے میں سوچنے اور بحث کرنے لگے ہیں جس سے نسل انسانی کی موجودہ تفریق مٹ جائے اور وہ آپس میں زیادہ سے زیادہ شیرازہ بند ہو جائے ـــ اور آنے والے حشر سے نجات کی کوئی صورت نکل سکے (یہ بحث ذرا آگے پھر آئے گی)

بہرحال یہ تھا نیشنلزم کا مغربی تصور جسے اقبال نے مسترد کر دیا اور زور دیا کہ قومیت یا نیشنلزم کا یہ تصور نفرت آفریں اور عداوت خیز ہے، اس کے بجائے قومیت کی حقیقی و تعمیری اساس کلمہ توحید اور عقیدہ اخوت انسانی ہے جس کا استحکام نظام رسالت و نبوت نے کیا ہے، نسل زبان اور محض جغرافیہ قومیت کی تعمیری اساس نہیں بن سکتا۔ اقبال کے اس تصور پر مغربی افکار سے متاثر حضرات کی طرف سے بہت سے اعتراضات ہوئے ہیں ـــ ان میں سے صرف دو اعتراضوں کا تجزیہ کروں گا، ایک اعتراض یہ ہے کہ اپنے اس تصور کو پیش کر کے اقبال نے وطن اور حب الوطنی کی مخالفت کی ہے اور اس مخالفت کے ہوتے ہوئے پاکستان کا مطالبہ یا اس سے محبت کی دعوت (معترضوں کی رائے میں) اپنے اندر تضاد رکھتی ہے۔ دوسرا اعتراض مادی اغراض و وسائل پر یقین رکھنے والوں کی طرف سے عقیدے کی حکمرانی کے اصول پر وارد کیا گیا ہے ـــ اور کہا گیا ہے کہ اس سائنسی دور میں اخلاقی و روحانی اقدار کی یہ ترجیح رجعت پسندی اور مجہولیت OBSCURANTICION ہے۔

اقبال پر وطن کے سلسلے میں جو اعتراض ہوا ہے وہ چند در چند غلط فہمیوں سے پیدا ہوا ہے بلکہ یہ کہنا ہی غلط ہے کہ اقبال نے وطن یا حب الوطنی کی مخالفت کی ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ حضرت علامہ نے وطنیت یعنی روحانی عقیدے کے مقابلے میں وطن کی تقدیس و برتری کے مغربی تصور

سے شدید اختلاف کیا ہے اور اس میں وہ اپنے مجموعی نظامِ فکر کے لحاظ سے حق بجانب ہیں، جیسا کہ آگے چل کر بیان ہوگا، لیکن وطن اور حبّ الوطنی دونوں کو اپنے نظامِ فکر میں انہوں نے اہم جگہ دی ہے ان کا عقیدۂ وطن قرآنی تصوّر استخلاف فی الارض اور تمکن فی الارض سے وابستہ ہے۔ قرآن مجید کے ان الفاظ ہی سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ استخلاف اور تمکن دونوں کے لیے "ارض" یا زمین یا وطن کی ضرورت ناگزیر ہے۔ ایسے میں اقبال زمین یا وطن کی کیسے مخالفت کر سکتے تھے۔

ہاں یہ صحیح ہے کہ اقبال کی اصطلاح، وطن سے مراد عقیدے کا وطن ہے۔ یعنی وہ سرزمین جسے عقیدوں کا نخلستان بنایا گیا ہو۔ اس نخلستان سے محبت اور اس کی حفاظت اقبال کی نظر میں ایمانی فرض ہے ــــ وطن اور عقیدہ لازم و ملزوم ہیں اور ایک کو دوسرے سے جدا کرنا خطرناک اور مکروہ ترین صورتِ حال ہوگی۔ ظاہراً اقبال کے کلام میں، وطن کی مخالفت نظر آتی ہے، مگر یہ وہ وطن ہے جس کا تعلق مغربی گفتارِ سیاست سے ہے، اس کے برعکس ارشادِ نبوّت میں جس شے کو وطن کہا گیا ہے اقبال اس کے محافظ ہیں۔

گفتارِ سیاست میں وطن اور ہی کچھ ہے
ارشادِ نبوّت میں وطن اور ہی کچھ ہے

مسلمانوں کے سیاسی فقہی ادب میں یہ واضح اصول موجود ہے کہ مسلمانوں پر امامت و خلافت کا قیام فرض ہے دینی لحاظ سے وہ بے حکومت رہ ہی نہیں سکتے اور ظاہر ہے کہ حکومت کے لیے سرزمین لازمی ہے جسے دارالاسلام کہا جاتا ہے۔ ایسی سرزمین جس میں اس کے عقیدے چھین لیے گئے ہوں، دارالحرب کہلاتی ہے۔ ایسی سرزمین میں عقیدوں کی بازیافت کے لیے جہاد فرض ہو جاتا ہے۔ اس صورت میں بھی سرزمین اور وطن کا تصوّر موجود ہے اور یہ مسئلہ اس خلائی دور میں عجیب معلوم ہوتا ہے لیکن دنیا پر کھلی نظر ڈالنے والوں کو معلوم ہے کہ دنیا میں ہر جگہ خصوصاً بڑے خلفشار یا بحران میں بالآخر کسی نہ کسی عقیدے ہی کا سہارا لیا جاتا ہے، امریکی قوم، اپنی بقا کے لیے یا اپنے ترفع کے لیے FREE کا فقرہ نعرہ لگاتی ہے، امریکی قوم کی جمہوریتیں، آزادی، اخوت اور

مساوات انسانی کا علم بلند کرتی ہیں، اشتراکی ممالک، استحصال سے آزاد معاشرے کا اخلاقی اصول پیش کرتے ہیں ـــــ ان سب نعروں کے پیچھے، کچھ عقیدے صاف نظر آرہے ہیں، غرض عقیدے کی حکمرانی ہر جگہ کسی نہ کسی صورت میں تسلیم شدہ ہے۔ ان حالات میں، اقبال کا وطن اور قومیّت کو عقیدے سے وابستہ کرنا کوئی انوکھی بات نہیں، غرض یہ ہے کہ اقبال کا تصوّر قومیّت عقیدے پر مبنی ہے اور اس عقیدے کے لیے کسی وطن کا ہونا ضروری ہے ـــــ گویا ان کے تصوّر کے دو ارکان ہیں اوّل عقیدہ دوم سرزمین یا ارض یا وطن، مگر جہاں وطن کی اہمیّت بنیادی ہے، وہاں نسل، زبان اور رنگ کو اقبال نے ایک فاسد اساس قرار دیا ہے کیونکہ یہ عناصر قومیّت کو محدود سے محدود کرنے کا باعث ہوتے ہیں اور اس سے وسیع تر اوطان بھی تقسیم در تقسیم ہو کر معدوم ہو سکتے ہیں۔

اقبال کا تصوّر وطن و قومیت (یا ملیّت) عقیدے کی حکمرانی کے اصول پر دو دائروں میں گھومتا ہے ـــــ ایک مقامی دائرہ ہے جس میں مقامی جغرافیہ مرکزی اہمیت رکھتا ہے۔ اس مرکز کو عقیدوں کے اوّلین کیمپ یا حصار کا درجہ حاصل ہے۔ یہ وطن صرف کھانے پینے کی منڈی نہیں عقیدوں کی چھاؤنی ہے۔ اس کے بعد دوسرا دائرہ وسیع تر وطن کا ہے یعنی وہ سب اقالیم جن میں مشترک عقیدے کی حکمرانی ہو، ان مشترک عقیدوں والے دوسرے وطن بھی اپنے ہی وطن کی طرح سمجھے جا سکتے ہیں۔ فرق صرف انتظامی سہولت کا ہوتا ہے کہ ہر یونٹ کو اپنی جگہ ہیّت منتظمہ بنانے کا حق حاصل ہوتا ہے۔ مگر اساسی اصول اور عقیدے ہر جگہ مشترک ہوتے ہیں جو مقاصد عالیہ کے لیے آپس میں اشتراک و اتحاد قائم رکھتے ہیں۔ تیسرا دائرہ ان اوطان کا ہے جنہیں حلیف کہا جا سکتا ہے۔

یہ تینوں اوطان مل کر ایک عالمگیر برادری بن جاتی ہے جس کی اساس عقیدے کی حکمرانی ہے۔

اقبال کا یہ سہ سطحی تصور کوئی ناقابلِ عمل تخیل نہیں۔ مسلمانوں کے سیاسی تجربے میں خلافت و امامت کو یہ حیثیّت حاصل رہی ہے، چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ اوطان کے چھوٹے دائرے اپنی اپنی جگہ قائم ہو کر وسیع تر دائرے میں مرکز خلافت کو تسلیم کرتے رہے ـــــ یہی وہ سلسلۂ عمل تھا جس نے سلجوقیوں، اور غزنویوں، ترکوں اور تغلقوں، سامانیوں اور عثمانیوں کو مجبور کر دیا تھا کہ وہ اپنے

اپنے دائرے کو حصارِ اوّل بنا کر وسیع تر دائرے کو بھی تسلیم کریں ـــــ اقبال کا تصورِ وطن و قومیت اسی عقیدۂ امامت و خلافت کا پرتو ہے اور اس میں کوئی عملی اور منطقی اشکال نہیں۔

وطن کی اس فوق الکل اہمیت کو تسلیم کر لینے کے بعد صاف صاف اقرار کر لینا چاہیے کہ اقبال کی نظر میں نوعِ انسان کے لیے نسلیت سے بڑھ کر کوئی فتنہ ہلاکت خیز نہیں ـــــ اقبال لسانی اصول پر قائم شدہ قومیت کو بھی اچھی نظر سے نہیں دیکھتے، یہ درست ہے کہ سب زبانیں خدا کی ہیں مگر ان کو بت بنا کر ان پر ایسی قومیت کی بنیاد رکھنا جو ہم عقیدہ برادری میں تفریق کا باعث ہو۔ روحانی عقیدوں کی حکمرانی کے اصول سے انحراف ہے۔ زبان ایک امدادی عنصر تو ہے، مگر بنیادی عنصر نہیں بن سکتی، اسے اساسِ قومیت کی بنانے سے ایک ہی "ارض" یا جغرافیے میں بیسیوں مخالف گروہوں کا ظہور یقینی ہے۔ ثقافت کے نقوش ہر بیس میل کے بعد ہم کسی نئی قومیت کی نار کھنے پر رضامند ہو سکیں گے ـــ اور مصیبت آج کل یہ ہے کہ ہم ثقافت کے بے شمار مشترک نقوش کو تو نظر انداز کر دیتے ہیں، مگر چند معمولی اختلافی نقوش پر زور دے کر، افتراق کی دیواریں کھڑی کرتے رہتے ہیں۔
اور تازہ ترین یہ کہ اپنی پوزیشن کو زیادہ معقول ظاہر کرنے کے لیے NATIONALITIES قومیتوں کی اصطلاح سے فائدہ اٹھایا جا رہا ہے، حالانکہ یہی لسانی اور نسلی قومیتیں آگے چل کر پوری قومیں بننے کی کھلی یا چھپی آرزو رکھتی ہیں ـــــ اور افسوس یہ ہے کہ پاکستان میں بھی یہ فتنہ سر اٹھا چکا ہے۔ دراصل یہ تصورات "خواہ اہلِ فراق" کی ایجاد ہیں جو بنی بنائی اقوام کو گروہوں میں اور گروہوں کو ٹولیوں میں تبدیل کرنے کا آرزومند رہتا ہے۔

اقبال پر دوسرا اعتراض یہ ہے کہ روحانی عقیدے کی حکمرانی کا تصور، فرسودہ، سطحی اور رجعت پسندانہ عقیدہ ہے ـــــ لیکن اہلِ مغرب کے آخری احساسات اور تجزیے یہ ظاہر کرتے ہیں کہ مادی اور حیوانی بنیادوں پر قائم قومیتوں کا تصور ہلاکت آفریں ثابت ہو چکا ہے اور اب دنیا کو کسی روحانی و اخلاقی عقیدے کی اشد ضرورت ہے، چنانچہ مغرب کے

اہل فکر ایٹمی جنگ کے بڑھتے ہوئے خطرے کے مدِنظر آفاقی نقطۂ نگاہ WORLDVIEW عالمگیر
مذہب WORLD KINGDOM اور اخلاق کی بادشاہت MORAL KINGDOM
کی باتیں کرنے لگتے ہیں۔ اس سلسلے میں مغربی مفکر SCHWEITZER کی کتاب ETHICS &
CIVILIZATION اس تمنا کی منہ بولتی تصویر ہے۔ فاضل مصنف نے سپنگلر کی طرح یہ تو
نہیں کہا کہ مغرب عالم نزع میں ہے، مگر اس پر خاص زور دیا ہے کہ اگر مغربی تہذیب موت
سے بچنا چاہتی ہے تو اسے کوئی عالمگیر اخلاقیاتی نظام اپنانا چاہیئے۔

اپنانا پڑے گا، اور کہا ہے کہ دنیا بیالوجی اور سائیکالوجی کے حیوانی اصولوں کو اپنا کر، حیوان
بلکہ درندہ بن چکی ہے، لہٰذا اگر اسے نجات درکار ہے تو اسے حیوان سے برتر ہونے کی
دوبارہ کوشش کرنی چاہیئے۔

مگر ان نئے اخلاقی مفکرین کے سامنے بڑا سوال یہ ہے کہ یہ انقلابی تبدیلی ظہور میں کیسے
آئے؟ کیونکہ شاعر نے کہا ہے۔

جو دل قمار خانے میں بت سے لگا چکے
وہ کعبتین چھوڑ کے کعبے کو جا چکے

واقعی کام مشکل ہے۔ مگر مشہور سیاسی مفکر GINSBERG نے ہمیں ایک عمدہ
اصول بتایا ہے جو اس نے UNESCO کے منشور سے حاصل کیا ہے جس کے الفاظ
یہ ہیں ـــ

" SINCE WONS BEGIN IN THE MINDS OF MEN, IT IS IN THE MINDS OF MEN THAT THE DEFENCES OF PEACS MUST BE CONSTRUCTED."

واقعی یہ بہت اچھی رہنمائی ہے، مگر قصہ وہی قمار خانے میں بت سے دل لگانے کا
ہے۔ چنانچہ اس زرّیں مقولے میں کھوٹ کی ایک شکل پھر نکل آتی ہے اور وہ یوں کہ
ذکر MINDS OF MEN ہی کا کیا ہے، SOULS OF MEN کا نہیں کیا اور ان،

لفظوں میں ظاہری ترادف کے باوجود خاصا فرق ہے ۔ چلیئے ہم MIND ہی کو تسلیم کر لیتے ہیں، مگر اس ذہنی تبدیلی کے لیے بھی تو کسی نہ کسی روحانی عقیدے پر انحصار کرنا ہو گا۔ اور وہ عقیدہ بجز اس کے کیا ہے کہ کسی ایسی ملت کی تجدید کی جائے جو بقول اقبال ازلی ابدی و روحانی بنیادوں پر قائم ہوئی ہو ۔۔۔ یہ وہ ملت ہو جس کا ہر فرد مرد آفاقی ہو ۔۔۔ وہ چینی و عربی اور رومی و شامی ہونے کے باوجود خود کو عملاً وسیع تر انسانی برادری کا حصہ خیال کرے اور اس کی اخوت اپنے جزافیے سے پھیل کر اقصائے عالم تک پھیل گئی ہو ۔

یہی وہ تصور ہے جسے کانٹ کے ذہن یا وجدان نے بھی سوچا اور یوں بیان کیا کہ

ESTABLISHMENT OF A UNIVERSAL RULE OF LAW MAY SEEM UTOPIAN. YET IT IS THE INEVITABLE ESCAPE FROM.... DISTRESSES INTO WHICH HUMAN BEINGS BRINGS EACH OTHER.

(وماظلمهم الله ولكن انفسهم يظلمون (۳ آل عمران) : ۷۷)

کانٹ ایک نیک دل سعادت مند فلسفی تھا ۔ افسوس کہ اس کی بات خود اس کے اپنے ملک میں نہ سنی گئی اور نتیجے اس کے جو نکلے سب نے دیکھ لیے ۔ اب ILLYNOS یونیورسٹی کے پروفیسر پال آرتھر سلپ SCHILLP آئے ہیں وہ اپنی کتاب

NATIONAL SOVEREIGNTY AND INTERNATIONAL

میں نیوکلیریم سے ڈرتے ہیں اور فرمایا ہے کہ ریاستی و نسلی قومیتوں کا غرور اور احساس وہ نقطہ عظیم ہے ، جسے انسانوں کے خلاف سب سے بڑا جرم THE SINGLE GREATEST SIN AGAINST MANKIND کہنا چاہیئے گویا وہ بھی ایک عالمگیر نظام حکمرانی کی ضرورت جتلانے لگے ہیں ۔ ہاں یہ کہنے کو جی چاہتا ہے ۔ ع

یار لائے میرے بالیں پہ اسے مگر کس وقت

بہر حال روحانی عقیدے کی حکمرانی کی ضرورت وہ بھی محسوس کرنے لگے ہیں جو کل تک

ایسے خیالات کو رجعت پسندی اور مجہولیت کہا کرتے تھے اور ہم خوش ہیں کہ اب دنیا میں اقبال کے ہم نوا اور راز داں اور بھی پیدا ہوتے جاتے ہیں اور یہ انسانیت کے لیے نیک آثار ہیں۔

آخر میں عرض ہے کہ اقبال کے عقیدہ قومیّت میں، موجودہ دنیا کے بعض پیچیدہ مسائل کی بنا پر بظاہر کچھ دشواریاں بھی ہیں۔ عقیدوں کی قومیّت اور عقیدوں کے اوطان کو تسلیم کر لینے کے بعد کچھ عملی اور منطقی مشکلات بھی نظر آتی ہیں ـــــ لیکن ایسے تصوری اور مثالی عقیدوں کے سلسلے میں کچھ دشواریاں ناگزیر ہیں ـــــ دنیا میں کونسا تصوّر ایسا ہے جس میں عملی مشکلات نہیں، لیکن ان مشکلات کی وجہ سے ان کی صداقت مشتبہ نہیں ہو جاتی۔ اگر کوئی عقیدہ سچ مچ بنی نوع انسان کے لیے باعثِ نجات ہے تو خطرات و مشکلات اور چند نظری پیچیدگیوں کی وجہ سے تجربے سے گریز، بددلی بلکہ سنگدلی ہوگی ـــــ اور اقبال کا عقیدہ ملیّت تو یوں بھی قابل تسلیم ہے کہ یہ پہلے بھی (خواہ جزوی طور پر ہی سہی) امامت و خلافت کی صورت میں عملی تجربے میں آچکا ہے ـــــ اور آج بھی عمل میں آسکتا ہے، بشرطیکہ دلوں میں یقین کی قوت موجود ہو۔ اور اس عقیدے کے پہلے مخاطب لیظہرہ علی الدّین کلّہ، پر اب بھی ایمان رکھتے ہوں ـــــ

ورنہ سچ تو یہ ہے:

در مدرسہ کس را نرسد دعویٔ توحید ۔۔۔ منزلگہ مردان موحد سردار است

ڈاکٹر انعام الحق کوثر

قومیّت اور اقبال

پروفیسر عبدالکریم جرمانوس نے لکھا ہے کہ " اسلامی عقیدہ جس کی رو سے یہ کہا جاتا ہے کہ خدا تعالیٰ نے تمام انسانوں کو مساوی اور آزاد پیدا کیا ، اس سماجی ذمہ داری کے شعور کی مضبوط ترین بنیاد ہے جو ایک برتر قوم پیدا کرنے کی اہل ہے ۔"

اقبال کا زمانہ بہت پُر آشوب اور ماحول بہت ہنگامہ پرور تھا - وہ جس ملک میں پیدا ہوئے اس کی نفسیاتی پشت ایک سو سالہ غلامی کے بوجھ سے دوہری ہوئی جا رہی تھی - اس کے معاشرہ کے تمام اچھے اور ترقی یافتہ ادارے مرور زمان کی شکست و ریخت اور غیر ترقی پسندانہ علمبرداروں کے غلط احساس احترام سے فرسودہ ہو گئے تھے اور ہر قسم کی اچھی یا بری قدریں آخری دفعہ بھڑک کر ۱۸۵۷ء میں دم توڑ چکی تھیں ..... وہ اُس ملک میں پروان چڑھے جہاں راجہ رام موہن رائے ، کشیب چندر سین ، سرسید اور اس کے نظام شمسی کے سیارے مصروف کار تھے۔ ان مفکرین نے شعوری اور غیر شعوری طور پر اس ملک میں جدّت افکار کے چراغ جلائے تھے اور ندرت عمل و کردار کی قندیلیں روشن کی تھیں - نئے مغربی تخیلات کے سیلاب کی آمد ناگزیر ہو گئی تھی اور اسی چیز کا احساس کرتے ہوئے انیسویں صدی کے سب سے بڑے ہندو مفکر راجہ رام موہن رائے نے اس سیلاب کے دروازے کھول دیئے ۔ ہندو قوم کی ذہنی ساخت

جو صدیوں سے گنگا اور جمنا کے پانیوں میں اشنان کرکے پوتر ہوتی رہی تھی اور جس میں اتنی لچک اور سمائی تھی کہ اس نے دجلہ اور فرات کے پانیوں سے احتراز نہیں کیا تھا، اب نہایت اطمینان اور شانتی سے ٹیمز کے پانیوں میں نہانے لگی ۔ اس تمام عرصے میں مسلمان ذہنیت طلسم برتری سے گر کر احساس کمتری کی نذر ہو گئی ۔ نوخیز ہندو ذہنیت جسے سیوا جی اور گرو گوبند سنگھ نے جنگجوئیت سے مدون کیا تھا، اب انگریزی تعلیم سے آراستہ ہو گئی اور فاکس، برک، کارلائل کے افکار حریت (آزادی) میں ملبوس ہو گئی ۔ ہندو ذہن مغربی تہذیب کا بہت مؤدب شاگرد ثابت ہوا اور بہت ہی جلدی اس نے بھانپ لیا کہ اس نئی تہذیب سے مسلح ہونے کے باوجود اپنی قدیم روایات کے ڈھانچے کو محفوظ کرنا صرف اسی صورت میں ممکن ہے جب قومیت کا روپ دھار لیا جائے ۔ چنانچہ اسی اندرونی کسک اور قومی تپش کا نتیجہ ۱۸۸۵ء میں انڈین نیشنل کانگریس کی صورت میں نمودار ہوا ۔ مسلمانوں کا ایک طبقہ بھی اس سراب کی نذر ہو گیا، لیکن جلدی انہیں احساس ہوا کہ وہ اس نئے مشترکہ میدان میں ایک رفیق ضعیف تھے کیونکہ وہ نہ صرف اعداد و شمار میں کم تھے بلکہ تعلیم میں بھی پس ماندہ تھے ۔ لہذا اس مشترکہ میدان میں ان کا رہنا صرف ادغام کے مترادف تھا ۔ سرسید کی آنکھوں نے اس آنے والے دور کو بھانپ لیا اور انہوں نے مسلمانوں کو علیحدہ قومیت کا راستہ دکھایا ۔ حالی نے مسلمانوں کے سامنے ان کے ماضی کو دردانگیز پیرائے میں پیش کیا اور اکبر نے ان کی نئی روشنی کا خاکہ اڑایا ۔ اس کا نتیجہ ۱۹۰۵ء میں آل انڈیا مسلم لیگ کی صورت میں ظاہر ہوا اور اس طریقے سے دو متوازی قومیتیں پہلو بہ پہلو پرورش پانے لگیں ۔ قومیتوں کے ان سمندروں میں جداگانہ رووں کے علاوہ بہت سی متبادل روئیں بھی تھیں، لیکن دونوں قومیں نہایت انہماک سے اپنے اپنے راستوں پر بڑھتی جا رہی تھیں ۔ ۱۹۰۵ء کی جنگ روس و جاپان نے ان دونوں قومیتوں کو بہت تقویت اور جلا بخشی ۔ تقسیم بنگال جو لارڈ کرزن کا ایک سیاسی لیکن دوررس کرشمہ تھا، ہندو قومیت کو ایک ایسی انتہا پسندی کی طرف کھینچ کر لے گیا جس میں مسلمانوں سے مغائرت یقینی تھی ۔ جنگ طرابلس اور جنگ بلقان نے

عالمِ اسلام کی سب سے بڑی سیاسی وحربی حکومت ترکی کو بہت نقصان پہنچایا تو تقسیمِ بنگال سے پیدا شدہ مغایرت مسلمانوں کو اس چار دیواری سے نکال کر مغربی ایشیا میں لے گئی۔ راستے اور زیادہ مختلف ہو گئے۔ پہلی جنگ میں دونوں قومیں ایک دوسرے کے قریب ہزار آئیں لیکن ان میں بہت بُعد تھا۔ یہ اتحاد عارضی تھا۔ اتحاد کے رشتے بہت کمزور تھے کیونکہ دونوں کا ضمیر مختلف سرزمینوں اور نظام ہائے فکر کا مرہونِ منت تھا۔ لہٰذا ان کا افتراق لازمی اور ناگزیر تھا دونوں قومیتوں کو اپنے ذہنی مال ومتاع اور نفسیاتی حدود اربعہ کے لحاظ سے علیحدہ علیحدہ ہی چلنا تھا حتیٰ کہ ۱۹۴۷ء میں وہ دو آزاد ملکوں کے روپ میں دھارتیں۔

بہرحال دونوں قومیں غلام تھی اور دونوں قومیں یورپ کے فلسفۂ قومیت کی پیروی کر رہی تھیں اور اہلِ ہندوستان کی یہ بدقسمتی تھی کہ ان کے تمام فرزند اسی فلسفہ کا شکار ہو رہے تھے اور کوئی یہ سمجھنے کی کوشش نہیں کر رہا تھا کہ اس فلسفے کے گھناؤنے پہلو بھی ہیں۔

راجہ رام موہن رائے ہو یا بدرالدین طیب جی، لوکمانیہ تلک ہو یا مولانا محمد علی، گوکھلے ہو یا مولانا آزاد، کانگرس کے بانی وحامی ہوں یا لیگ کے مؤسس، سب اسی قومیتی سیلاب میں بے تحاشا بہتے چلے جا رہے تھے اور یہی راستہ آسان بھی تھا کیونکہ سب اسی پر چل رہے تھے۔ لیکن علامہ اقبال کی تازہ گوئی، گرم نوائی اور جدت پسندی ہر فرسودہ راستے سے بیزار تھی اور بزبانِ فیضی:

من براہے می روم کانجا قدم نا محرم است

انہوں نے اس نئے دلکش اور کشش انگیز فلسفۂ قومیت کو کھنگالنا شروع کیا!

یورپ کا فلسفۂ قومیت پندرہویں صدی میں تحریک احیائے علوم سے منشعب ہوا۔ تحریک احیائے علوم اصل میں ایک ہمہ گیر دعوتِ انقلاب۔ وہ ان ذہنی پابندیوں کے خلاف ایک ان تھک بغاوت تھی جو پاپائیت نے اجتماعی زندگی کے ہر شعبے پر عائد کر دی تھی اور چونکہ پاپائیت نے جائز علاقائی تقاضوں کو کچل کر اپنی عالمگیر مملکت کی تشکیل کی تھی لہٰذا ان

جائز علاقائی تقاضوں کا بحال ہونا اس تحریک نے ممکن کر دیا۔ یہی علاقائی قومیت تھی۔ ارتقائی نقطۂ نظر سے قومیت ایک ارتقائی کڑی تھی۔ انسان کی اجتماعی زندگی سب سے پہلے خاندان کی صورت میں منظم ہوئی، پھر ارتقا رخاندان کی قیود سے نکل کر قبیلے کی صورت میں شکل پذیر ہوئی اور ان متفرق قبائل کا ایک قوم میں مجتمع ہونا ایک عین ارتقائی ضرورت تھی۔ بہرحال قومیت بحیثیت ایک بغاوت اور ایک ارتقائی کڑی، پندرہویں صدی عیسوی میں شروع ہوئی۔ جغرافیائی حدود اربعہ نے ہر قوم کو واضح اور متشکل کیا اور ہر قوم اپنے اپنے کلیسا، اپنی اپنی سٹیٹ اور اپنی اپنی تہذیب کی مالک قرار دی گئی۔ وطن کی محبت کا جذبہ ان تمام اداروں کو گرماتا رہا۔ ظاہر ہے کہ اس طریقے سے یورپ ایک رہنے کی بجائے بہت سی متوازی قوموں میں بٹ گیا۔ ان دونوں حیثیتوں میں یعنی بغاوت کی صورت میں اور ارتقائی کڑی کی حیثیت سے، قومیت ایک آیۂ رحمت تھی اور یہ کہا جا سکتا ہے کہ وطنیت تو انسان کے ضمیر میں ہے اور اس کے ضمیر کا ایک قدرتی آدرش ہے۔ خود اقبال کی نظم 'ہمالہ' 'نیا شوالہ' وغیرہ اس قدرتی قومیت کا ایک بہت پرخلوص اظہار ہیں۔ بقول ڈاکٹر ٹی۔ جی۔ مسارک:

"اگر قومیت اپنے اہلِ وطن کی محبت کا نام ہے تو اس کے خلاف کچھ نہیں کہا جا سکتا۔ اس قسم کا قومی تخیل ایک بلند اور پاکیزہ سیاسی قوت ہے جو ایک قوم کو ایک ایثار پیشہ کل میں ڈھالتی ہے۔ اپنے اہل وطن کی محبت کے متعلق کسی اختلاف کا امکان ہی نہیں۔ صرف ایسی محبت کی ماہیت، اس کے مقاصد اور اس کے حصول کے ذرائع قابلِ بحث ہو سکتے ہیں۔"

اربندو گھوش کا کہنا ہے کہ "انسانی ترقی کے موجودہ دور میں قوم انسانیت کی واقعی زندہ اجتماعی اکائی ہے، شاعروں نے اپنی اپنی قوم کے گیت گائے اور فلسفیوں نے اس نئے فلسفے کے محاسن کے قصیدے پڑھے اور اس کے مخفی امکانات پر غور کرنا شروع کیا۔ چونکہ قومیت ایک تاریخی عمل تھا اس لیے محض اس فلسفے پر بہت سا لٹریچر پیدا کیا گیا اور قوم کی ماہیت کی چھان بین کی گئی۔ بی وائیکو کے قول کے مطابق "قوم انسانوں کا ایک فطری معاشرہ ہے جو وحدتِ علاقہ، وحدتِ آغاز، وحدتِ رسومات اور وحدتِ السنہ کی بنا پر زندگی اور سماجی ضمیر کے رشتے میں منسلک ہو جاتے ہیں۔"

بقول ایف لائیبر " لفظ قوم . . . . دور حاضرہ میں عبارت ہے ایک بے شمار اور ہم جنس آبادی سے . . . جو ایک ایسے متحدہ علاقے میں بستی اور اسے چاہتی ہو اور جس کے باشندوں کی اپنی زبان ہو، اپنا ادب ہو اور اپنے مشترک ادارے ہوں اور وہ ایک وحدتی UNITARY نظام حکومت کے شہری یا اس کی رعایا ہوں اور ان میں ناممیاتی وحدت ہو اور ایک مشترکہ مستقبل کا شعور رکھتے ہوں "

یورپ کے اس قومیتی لٹریچر کے ناقدانہ مطالعے سے یہ عیاں ہوتا ہے کہ قومیت کے اجزائے ترکیبی مندرجہ ذیل ہیں :

۱۔ جغرافیائی ماحول : یعنی ایک مخصوص حدود اربعہ جو ایک خاص ملک کو دوسرے ملک سے جدا کرتا ہے ۔

۲ ۔ نسلی اشتراک : اس جمعیت کا تعلق عام طور پر ایک ہی نسل سے ہوتا ہے اور وہ ہم رنگ ہوتی ہے ۔

۳ ۔ لسانی اشتراک : اس حدود اربعہ کے اندر بسنے والی جمعیت ایک ایسی زبان بولتی ہے جو اس کے سب افراد سمجھتے اور بولتے ہیں ۔

۴ ۔ مذہبی اشتراک : اس کا مذہب ایک ہی ہو یا کم از کم ایک جیسا ہی ہو ۔

۵ ۔ تمدنی اشتراک : یعنی اس قوم کی رسومات ، تہوار ایک ہی ہوں ۔

۶ ۔ اشتراک تاریخ ماضیہ : یعنی وہ قوم پیچھے مڑ کر جب دیکھتی ہے تو اسے متحدہ تاریخ نظر آئے ۔

۷ ۔ مشترک امید مستقبل : یعنی اس قوم کے سامنے ایک ہی جیسا مستقبل ہو ۔

اس لحاظ سے انگریز، امریکی ، فرانسیسی ، ہسپینی ، اطالوی ، جرمن ، روسی ، جاپانی ، اور انڈونیشی اقوام ہیں لیکن یہ ساتوں اجزا لازم و ملزوم نہیں ہیں ۔ قوم لسانی اختلافات کے باوجود بھی قوم بن جاتی ہے جیسے سوس SWISS قوم اور محض تاریخ ماضیہ کا اشتراک اور تمدنی اشتراک ہی ایک قوم نہیں بنا سکتا جیسے کہ آئرلینڈ اور پاکستان سے ظاہر ہے ۔ قوم کے

لیے ان تمام یا ان میں سے بیشتر اجزا کی ضرورت ہے اور جب قوم بنتی ہے تو قومیت معرضِ وجود میں آتی ہے جو اصل میں ایک لگاؤ اور ایک لگن ہے جو ان اجزا سے پیدا ہوتی ہے! لیکن ان داخلی پہلوؤں کے علاوہ قومیت کا ایک خارجی پہلو بھی تھا جو بے حد گھناؤنا اور مہیب تھا۔ قومیت نے قوم کو اس کی صورت پذیری کے بعد ایک سٹیٹ میں بدل دیا۔ قوم اور سٹیٹ کو لازم و ملزوم قرار دے دیا گیا۔ چنانچہ سیوگنی SAVIGNY کے مطابق سٹیٹ قوم کا ایک نامیاتی اظہار ہے۔ جان سٹوارٹ کے خیال میں "آزاد اداروں کی بالعموم ایک ضروری شرط ہے کہ حکومتوں کی حدود قومیتوں کی حدود سے ہم آہنگ ہوں۔" برن ہارڈی کے تصور میں "اجتماعی انسانیت کے حق میں سٹیٹ یا قومیت کی حدود سے باہر نکل کر کوئی اقدام ممکن نہیں۔ ایسے تصورات صرف عالمِ مفروضات کی پیداوار ہیں"

ہر انسانی ہیئت اجتماعیہ کی کامیابی کا معیار اس کی تشکیل نہیں ہے۔ (جو محض ایک ارتقائی و نامیاتی عمل ہے) بلکہ حیاتِ انسانی کا تحفظ کرنے اور تہذیبِ انسانی کو آگے بڑھانے کی قوت ہے یعنی ہیئت اجتماعیہ کا امتحان اس وقت شروع ہوتا ہے جب وہ اپنے مخصوص دائرے سے نکل کر دوسری انسانی جمعیتوں سے میل ملاپ کرتی ہے۔

یہاں آکر یورپ کی قومیت کا نازک مرحلہ آگیا۔ ہر قوم اپنی اپنی جگہ پر ترقی کرتی رہی لیکن اقتصادی عوامل جن میں مذہبی احساسات اور دوسرے خیالات گڈمڈ تھے اپنی جگہ تغیر پذیر رہے آبادیاں بڑھنے لگیں۔ پوپ کو روپیہ جانے کی بجائے ملک کے اندر ہی دولت جمع ہونے لگی۔ تجارت پھیلی۔ نئی نئی ایجادات ہوئیں، نئے ملک دریافت ہوئے اور ان کا نتیجہ یہ ہوا کہ ایک قوم اپنے مخصوص جغرافیائی ماحول سے باہر نکلی تو اس نے دیکھا کہ ایک دوسری قوم بھی موجود ہے: چنانچہ آویزش شروع، قومیت جارحانہ ہوگئی۔ ... سولھویں صدی کی جنگ سپین و انگلستان سترہویں صدی کی جنگ ہالینڈ و انگلستان، اٹھارویں صدی کی جنگ فرانس و انگلستان۔ انیسویں صدی کی جنگ روس و انگلستان اور بیسویں صدی کی جنگ چین و جاپان اور پہلی اور دوسری جنگ عالمگیر وغیرہ سب جنگیں اسی متوازی قومیت کا نتیجہ تھیں، جس کے پیچھے اقتصادی عوامل برسرِکار

تھے، گویا قومیت کا ایک نتیجہ یہ بین القومی اور بین الاقوامی جنگیں تھیں۔ بقول فان ہرڈر "قوم ایک قدرتی نشوونما ہے۔ قوم ایک پودا بھی ہے اور خاندان بھی۔ لہٰذا کوئی اور چیز مقصد حکومت کو اتنا کمزور نہیں کرتی جتنی کہ مملکتوں کی غیر فطری توسیع اور ایک ہی تاج کے ماتحت انسانی نسلوں کا، نامناسب امتزاج۔ سٹیٹ آرٹ کی پیداوار ہے اور قوم فطرت کی۔"

لارڈ ایکٹن کے خیال میں "قومیت کا سب سے بڑا دشمن قومیت کا موجودہ نظریہ ہے۔ سٹیٹ مثلاً اور قوم کو ہم آہنگ کرنے سے یہ نظریہ ملک کے اندر بسنے والی دوسری قومیتوں کو ماتحتی میں لے آتا ہے اور انہیں حکمران قوم کے ساتھ درجہ مساوات نہیں دیتا کیونکہ ایسا کرنے سے سٹیٹ قومی ماہیت کھو دیتی ہے جو اصل بقا کی تردید ہے۔"

وائی کاؤنٹ سیسل کا کہنا ہے: "قومیت اتنی مضبوط اور بعض باتوں میں بنی نوع انسان کی اتنی گراں مایہ خصوصیت ہے کہ اگر یہ واقعی بین الاقوامیت کی مد مقابل ہو جائے تو موخر الذکر کی کامیابی بہت غیر یقینی ہو جاتی ہے۔"

ثانیاً چونکہ یہ جنگیں اقتصادی عوامل نے بھڑکائی تھیں، اس لیے ان جنگوں کا ہر معاہدہ علاقہ جات کی تقسیم یا واپسی یا اجازت قبضہ یا انتداب کی صورت میں ظاہر ہوا اور یہ تمام علاقے وہ علاقے تھے جو فریقین کے اپنے قومی علاقے نہ تھے بلکہ غیر علاقے تھے جہاں کی بے آباد زمینیں اہلِ یورپ نے آباد کیں جیسے امریکہ، آسٹریلیا، نیوزی لینڈ وغیرہ اور یا پھر ان آباد علاقوں پر اقتصادی اور سیاسی و فوجی غلبہ قائم کیا گیا جیسے ہندوستان، ایران، مشرقِ وسطیٰ انڈونیشیا، افریقہ وغیرہ۔ گویا قومیت کا دوسرا نتیجہ غیر علاقوں کی آبادکاری، زمین ستانی، نفع اندوزی اور سیاسی و فوجی استعمار کی صورت میں ظاہر ہوا اور یہ اس لیے ممکن ہوا کہ عین اس وقت جب یورپ قومیت کے زیر اثر نئے اوزاروں سے مسلح ہو کر ملک گیری کے لیے نکلنے والا تھا۔ ایشیا کا قدیم برعظم اپنی قوت خرچ کر چکا تھا اور مقابلے کی تاب نہ لا سکتا تھا، لہٰذا یورپی قومیت کے شکار افریقہ اور ایشیا کے برعظم ہوئے اس کا نتیجہ ہندوستان اور مشرقِ وسطیٰ کی یورپی فتح تھا۔ چنانچہ

فیلسوفوں پر یہ آشکار ہوگیا کہ قومیت ایک قوم تو پیدا کر سکتی ہے لیکن جب وہ سٹیٹ کی صورت اختیار کرتی ہے تو بین الاقوامی امن، حیات انسانی کے تحفظ اور تہذیب انسانی کے بقا کے لیے مدد معاون نہیں ہو سکتی۔ رسل، جوڈ، ہکسلے وغیرہ نے قومیت کو کوسا۔ اپنی اپنی قوم کی ہوس ملک گیری کو تھامنا چاہا لیکن یہ سیلاب نہ رک سکا۔ ارنسٹ بارکرتک نے یہ کہہ دیا کہ " اس کا اعتراف ضروری ہے کہ جاگیرداری اگرچہ بیماری نہیں تھی تاہم وہ بیماری کی طرف مائل ضرور تھی اور وہ بیماری سے ہی مری اور عین اسی طرح تسلیم کرنا ہوگا کہ قومیت اگرچہ بیماری نہیں، بیمار ہو سکتی ہے اور شاید اس سے مر سکتی ہے۔" ظاہر ہے کہ یہ قومیت غیر انسانی تھی لیکن مصیبت یہ تھی کہ یہی قومیت ایشیا کے مفتوحہ لوگوں کے سامنے پیش ہو رہی تھی اور ایشیائی اقوام اندھا دھند اسے اپناتی چلی جا رہی تھیں۔

پس اقبال نے اس فلسفے کا تجزیہ کیا۔ اس کے معائب پر نظر ڈالی اور اس کے عیوب کو بے نقاب کرنا شروع کیا۔ جب انہوں نے لکھنا شروع کیا تو آزادی بہت دور تھی اور غلامی کا شکنجہ بہت سخت تھا اس لیے اس طوق غلامی کو دور کرنے کا ایک ہی ذریعہ قومیت تھا۔ چنانچہ انہوں نے قومیت کی تلقین کی، لیکن جیسے جیسے اہلِ ہند منتظم ہوتے گئے اور عالمگیر حالات شہنشاہیت کے خلاف ہونے لگے، اقبال کی قومیت پر تنقید تیز ہوتی گئی اور جب آزادی قریب آرہی تھی تو انہوں نے ایک قومیت برتر کا خاکہ کھینچنا شروع کیا۔

اقبال قومیت کے سرے سے مخالف نہ تھے بلکہ وہ اس کی ارتقائی حقیقت کو اچھا سمجھتے تھے۔ یہ کہنا کہ وہ سرے سے قومیت کے خلاف تھے، ان کے ساتھ بہت ناانصافی ہوگی۔ اقبال جیسا مفکر اس قدرتی جذبۂ عشقِ وطن سے نہ منکر ہو سکتا تھا اور نہ منکر ہونے کی جرأت کر سکتا تھا۔ چنانچہ بہت ہی معنی خیز طریقے سے ان کی پہلی مطبوعہ کتاب کی پہلی نظم "ہمالہ" (۱۹۰۵ء) ہے جو ہند و پاکستان اور شمالی اور مغربی ایشیا کے مابین حد فاصل ہے اور یہاں بسنے والی مخلوق کو دوسروں سے علیحدہ کرتا ہے۔ اس لیے ان کا یہ کہنا کہ ؎

اے ہمالہ! اے فصیلِ کشورِ ہندوستاں! پاسباں اپنا ہے تو، دیوارِ ہندوستاں ہے تو

اور پھر آخری بند:

اے ہمالہ! داستاں اس وقت کی کوئی سنا

مسکنِ آبائے انساں جب بنا دامن ترا

کچھ بتا اس سیدھی سادھی زندگی کا ماجرا

داغ جس پر غازۂ رنگِ تکلف کا نہ تھا

ہاں دکھا دے اے تصور! پھر وہ صبح و شام تو

دوڑ پیچھے کی طرف اے گردشِ ایام تو

محض ایک شاعرانہ تصور نہیں ہے بلکہ قوم کے دو اجزائے ترکیبی یعنی جغرافیائی ماحول اور اشتراک تاریخ ماضیہ کا ایک شاعرانہ اظہار ہے اور یہ بہت ہی اہم بات ہے کہ اقبال کی فنی بانسری سے برآمد ہونے والا پہلا گیت قومیت کا رنگ لیے ہوئے ہے۔ بانگِ درا میں اور بھی ایسے مقامات ہیں جہاں انہوں نے اپنے ضمیر کی اس آواز کو نشر کیا ہے:

ہو مرے دم سے یونہی میرے وطن کی زینت

جس طرح پھول سے ہوتی ہے چمن کی زینت

(بچے کی دعا)

وطن کی فکر کر ناداں! مصیبت آنے والی ہے

تری بربادیوں کے مشورے ہیں آسمانوں میں

نہ سمجھو گے تو مٹ جاؤ گے اے ہندوستاں والو

تمہاری داستاں تک بھی نہ ہو گی داستانوں میں

(تصویرِ درد)

رُلاتا ہے ترا نظارہ اے ہندوستاں مجھ کو

یعنی تھمے کیا دیدۂ گریاں وطن کی نوحہ خوانی میں

عبادت چشمِ شاعر کی ہے ہر دم باوضو رہنا (تصویرِ درد)

اس وطنی جذبے کے ساتھ ساتھ ان کے یہاں اس دور میں اہلِ ہند کے باہمی نفاق کا بھی ایک کرب انگیز احساس پایا جاتا ہے:

سرزمیں اپنی قیامت کی نفاق انگیز ہے
وصل کیسا یاں تو اک قربِ فراق آمیز ہے
(صدائے درد)

ابھارا ہے تمیزِ ملت و آئیں نے قوموں کو
مرے اہلِ وطن کے دل میں کچھ فکرِ وطن بھی ہے؟
(تصویرِ درد)

پتھر کی مورتوں میں سمجھا ہے تو خدا ہے
خاکِ وطن کا مجھ کو ہر ذرّہ دیوتا ہے
(نیا شوالہ)

اور "ترانۂ ہندی" تو گویا قومیت کے اس جذبے کی سب سے اونچی تان ہے۔
لیکن ۱۹۰۵ء میں تقسیم بنگال کے بعد سے ہندو قومیت نے جس بے راہ انتہاپسندی کا مظاہرہ کیا، اسی سے مسلمانوں کے خلاف، ایک دبے ہوئے جذبۂ نفرت کا بھی مظاہرہ ہوا لہٰذا اقبال نے وطنیت پر ایک دوسرے زاویے سے غور کرنا شروع کیا۔ چنانچہ بانگ درا کے حصۂ سوم میں ۱۹۰۸ء سے لے کر بعد میں چھپی ہوئی غزلیات میں ہمیں ایک نظم وطنیت بھی ملتی ہے جس میں وطن، بحیثیت ایک سیاسی تصوّر کے زیرِ بحث ہے:

اس دور میں مے اور ہے جام اور ہے جم اور
ساقی نے بنا کی روشِ لطف و ستم اور
مسلم نے بھی تعمیر کیا اپنا حرم اور
تہذیب کے آذر نے ترشوائے صنم اور

ان تازہ خداؤں میں بڑا سب سے وطن ہے
جو پیرہن اس کا ہے وہ مذہب کا کفن ہے
ہے ترکِ وطن سنتِ محبوبِ الٰہی
دے تو بھی نبوت کی صداقت پہ گواہی
گفتارِ سیاست میں وطن اور ہی کچھ ہے
ارشادِ نبوت میں وطن اور ہی کچھ ہے
اقوام میں مخلوقِ خدا بٹتی ہے اس سے
قومیتِ اسلام کی جڑ کٹتی ہے اس سے

اقبال کو اس قومیت کے خلاف یہ شکایات ہیں کہ یہ رنگ اور نسل پر پروان چڑھتی ہے، بین الاقوامی جنگوں کی ذمہ دار ہے اور اس نے کرۂ ارض کے بیشتر حصے پر ناجائز تصرف جما رکھا ہے۔ بقول لیمرٹائن "اقوام" یہ ایک ایسا لفظ ہے جس کا مطلب بربریت ہے۔ علامہ اقبال فرماتے ہیں:

فرست ایں کہن ابلہ را در فرنگ　　کہ گیرد فنِ کشتن بید رنگ
(حکمتِ فرنگ، پیامِ مشرق)

آں چناں قطعِ اخوت کردہ اند　　بر وطن تعمیرِ ملت کردہ اند
تا وطن را شمعِ محفل ساختند　　نوعِ انساں را قبائل ساختند
روح از تن رفت و ہفت اندام ماند　　آدمیت گم شد و اقوام ماند
(در معنی ایں کہ وطن اساس ملت نیست)
(اسرار و رموز)

فکرِ انساں بت پرستے بتگرے　　ہر زماں در جستجوئے پیکرے
باز طرحِ آذری انداخت است　　تازہ تر پروردگارے ساخت است

کاید از خوں ریختن اندر طرب — نام او رنگ است و ہم ملک و نسب
آدمیت کشتہ شد چوں گوسفند — پیش پائے ایں بتے ناارجمند

(اسرار و رموز)

زندگانی ہر زماں در کشمکش — عبرت آموز است احوالِ حبش
شرع یورپ بے نزاع و قیل و قال — برہ را کردہ است بر گرگاں حلال
نقش نو، اندر جہاں باید نہاد — از کفن دزداں چہ امیدِ کشاد
در جنیوا چیست غیر از مکر و فن — صید تو ایں میش و آں نخچیرِ فن

(پس چہ باید کرد . . .)

تہذیب کا کمال شرافت کا ہے زوال
غارت گری جہاں میں ہے اقوام کی معاش!
ہر گرگ کو ہے برۂ معصوم کی تلاش

(ضرب کلیم، ابی سینا)

چنانچہ جب اقبال نے اس یورپی قومیت کا پورے طریقے سے تجزیہ کرلیا اور وہ اس نتیجے پر پہنچ گئے کہ قومیت ایک سیاسی نظام کی حیثیت سے غیر انسانی ہے تو وہ اسے کسی کے لیے بھی قابل قبول نہیں سمجھتے تھے۔ اس لیے یہ سمجھنا کہ وہ صرف ہندو قومیت کے خلاف تھے غلط ہے۔ وہ ہندی مسلمانوں کے لیے اس یورپی قومیت کا پرچار نہیں کرسکتے تھے۔ اسی لیے انہوں نے اس یورپی ہندو قومیت سے بچانے کے لیے یہاں کے مسلمانوں کے لیے ایک علیحدہ آزاد سرزمین کا خیال پیش کیا تاکہ قومیتِ اسلام کی زیادہ آسانی سے تربیت ہو سکے، ورنہ مصطفےٰ کمال اور رضا شاہ کی قومیت سے تو وہ اتنے ہی شاکی تھے جتنے ہندو یا یورپی قومیت کے۔ انہوں نے اس قومیتِ اسلام کا پرچار کیا جس کی طرف وہ بانگ درا کی نظم 'وطنیت' میں اشارہ کر چکے تھے۔ یہ

قومیت یورپی قومیت کے بالکل برعکس تھی۔ اس قومیت کے متعلق انہوں نے اپنی کتابوں میں کچھ لکھا ہے وہ حسب ذیل ہے :

ہے اگر قومیت اسلام پابند مقام
ہند ہی بنیاد ہے اس کی نہ فارس ہے نہ شام
آہ ! یثرب ! دیس ہے مسلم کا تو، ماویٰ ہے تو
نقطۂ جاذب تاثر کی شعاعوں کا ہے تو
(بلاد اسلامیہ ، بانگ درا)

بندہ و صاحب و محتاج و غنی ایک ہوئے !
تیری سرکار میں پہنچے تو سبھی ایک ہوئے !
(شکوہ ، بانگ درا)

قوم مذہب سے ہے ، مذہب جو نہیں ، تم بھی نہیں
جذب باہم جو نہیں ، محفل انجم بھی نہیں
پاک ہے گرد وطن سے سر داماں تیرا
تو وہ یوسف ہے کہ ہر مصر ہے کنعاں تیرا
تو نہ مٹ جائے گا ایران کے مٹ جانے سے
نشۂ مے کو تعلق نہیں پیمانے سے
(جواب شکوہ)

ہوتا ہے جس سے اسود و احمر میں اختلاط
کرتی ہے جو غریب کو ہم پہلوئے امیر (بلال)
اپنی ملت پر قیاس اقوام مغرب سے نہ کر
خاص ہے ترکیب میں قوم رسول ہاشمیؐ

ان کی جمعیت کا ہے ملک و نسب پر انحصار
قوت مذہب سے مستحکم ہے جمعیت تری
دامنِ دیں ہاتھ سے چھوٹا تو جمعیت کہاں
اور جمعیت ہوئی رخصت تو ملت بھی گئی!

(مذہب)

ایک ہوں مسلم حرم کی پاسبانی کے لیے
نیل کے ساحل سے لے کر تا بخاکِ کاشغر!
جو کرے گا امتیازِ رنگ و خوں مٹ جائے گا
ترک خرگاہی ہو یا اعرابیِ والا گہر!
نسل گر مسلم کی مذہب پر مقدم ہو گئی
اڑ گیا دنیا سے تو مانندِ خاکِ رہ گزر!

(دنیائے اسلام)

بتان رنگ و خوں کو توڑ کر ملت میں گم ہو جا
نہ تورانی رہے باقی نہ ایرانی نہ افغانی!
یہ ہندی وہ خراسانی یہ افغانی وہ تورانی
تو اے شرمندۂ ساحل اچھل کر بیکراں ہو جا

(طلوعِ اسلام)

فرد برمی خیزد از مشت گلے — قوم زاید از دلِ صاحب دلے
زندہ فرد از ارتباطِ جان و تن — زندہ قوم از حفظِ ناموسِ کہن
مرگِ فرد از خشکیِ رودِ حیات — مرگِ قوم از ترکِ مقصودِ حیات

(اسرار و رموز)

گر تو می خواہی مسلماں زیستن نیست ممکن جز بقرآں زیستن

(ایضاً)

برخور از قرآں اگر خواہی ثبات در ضمیرش دیدہ ام آبِ حیات

(خطاب بہ پادشاہ اسلام ظاہر شاہ) (مسافر)

گرمیٔ ہنگامہ بدر و حنین حیدر و صدیق و فاروق و حسین

تیغ ایوبی نگاہ بایزید گنجہائے ہر دو عالم را کلید

عقل و دل را مستی از یک جام مے اختلاط ذکر و فکر روم و رے

حسن عالم سوز الحمرا و تاج آنکہ از قدوسیاں گیرد خراج

ایں ہمہ یک لحظہ از اوقات اوست یک تجلیّ از تجلیات اوست

(پس چہ باید کرد ...)

مکّے نے دیا خاکِ جنیوا کو یہ پیغام جمعیتِ اقوام کہ جمعیتِ آدم ؟

(مکّہ اور جنیوا)

نہ مصطفےٰ نہ رضا شاہ میں ہے نمود اس کی

کہ روحِ شرق بدن کی تلاش میں ہے ابھی

(مشرق ، ضرب کلیم)

بملکِ خویش عثمانی امیر است دلش آگاہ و چشم او بصیر است

نہ پنداری کہ رست از بندِ افرنگ ہنوز اندر طلسم او اسیر است

(ارمغان حجاز ، ترک عثمانی)

بمصطفیٰ برساں خویش را کہ دیں ہمہ اوست

اگر بہ او نرسیدی تمام بو لہبی است

(ایضاً ، حسین احمد)

اقبال کے مذکورہ بالا شعری اقتباسات سے ہم قومیت اسلام کے ضمن میں کچھ نتائج اخذ کر سکتے ہیں۔ انہوں نے اس قومیت برتر کا خمیر جغرافیے اور نسل و رنگ سے نہیں اٹھایا بلکہ اس قومیت کے اجزائے ترکیبی حسب ذیل ہیں:

(۱) وحدتِ مذہب: یعنی اسلام اس ملت کی اساس ہے۔ ان کے خیال میں اسلام کا سب سے بڑا اور بنیادی اصول یعنی رکن اول توحید خود اس ملی وحدت کا ضامن ہے چنانچہ 'اسرار و رموز' میں انہوں نے اس پر بحث کی ہے اور رکن دوم 'رسالت' ہے۔ توحید و رسالت اصل میں اساس ملت ہیں نہ کہ وطن۔ وطن، جنگ اور ملک گیری کی ہوس پیدا کرتا ہے لیکن مذہب ان دونوں چیزوں سے روکتا ہے اس لیے وہ بار بار کہتے ہیں:

اسی میں حفاظت ہے انسانیت کی   کہ ہوں ایک جنیدی و اردشیری

جہاں تک جنگ کا تعلق ہے، اسلام کا نظریہ بالکل واضح ہے یعنی الفتنۃ اشد من القتل۔ یعنی جنگ اس وقت جائز ہے جب فتنے کا استیصال ضروری ہو۔

(۲) لسانی اشتراک: یعنی عربی اس ملت کا رشتۂ مواصلت ہے کیونکہ قرآنِ حکیم عربی زبان میں ہے۔ یہ لسانی اشتراک اصل میں آئینی اشتراک ہے کیونکہ قرآن علامہ کے خیال میں خیالِ اعصار ہے لیکن اس سے علاقائی زبانوں کا انکار مقصود نہیں ہے۔

(۳) "تاریخ ماضیہ": یعنی اسلامی تاریخ۔ اسی لیے علامہ اکثر بلاد اسلامیہ، مسجد قرطبہ، ہسپانیہ، اندلس، اورنگ زیب، ٹیپو سلطان وغیرہ کو یاد کرتے ہیں اور پھر مکہ تو گویا مرکزِ ملت ہے۔

(۴) امید مستقبل یعنی مقصودِ حیات:

مقصدے از آسماں بالاترے   دلربائے دلستانے دلبرے

باطلِ دیرینہ را غارتگرے   فتنہ در جیبے سراپا محشرے

ما ز تخلیقِ مقاصد زندہ ایم   از شعاعِ آرزو تابندہ ایم (اسرار رموز)

حیات و موت نہیں ، التفات کے لائق
فقط خودی ہے خودی کی نگاہ کا مقصود
(ضرب کلیم)

(۵) تمدنی اشتراک : " مدنیت اسلام " وغیرہ میں ظاہر ہے ۔ رہنے سہنے، پوشاک اور نظام فکر و تخلیق ۔ فنون لطیفہ، میں کہا گیا ہے :

اے اہلِ نظر ذوق نظر خوب ہے لیکن
جو شے کی حقیقت کو نہ دیکھے وہ نظر کیا
بے معجزہ دنیا میں ابھرتی نہیں قومیں
جو ضربِ کلیمی نہیں رکھتا وہ ہنر کیا ۔
رنگ ہو یا خشت و سنگ ، چنگ ہو یا حرف و صوت
معجزہٗ فن کی ہے خونِ جگر سے نمود!
نقش ہیں سب ناتمام خونِ جگر کے بغیر
نغمہ ہے سودائے خام خونِ جگر کے بغیر
(مسجد قرطبہ ، بال جبریل)

(۶) اب سوال رہ جاتا ہے کہ آخر اس ملت کا وطن کہاں ہے ؟ تو اس کا جواب ہے وہ حدیث " ساری روئے زمین میری مسجد ہے " اس کا عملی اظہار طارق ہے

ہر مُلک مُلکِ ماست کہ مُلکِ خدائے ماست

اقبال میں اکثر اس کا ذکر ہے ۔ مطلب صرف یہ ہے کہ ساری دنیا کو اپنا سمجھتے ہوئے اور اپنے اپنے ملکوں میں رہتے ہوئے مکہ کو مرکز کائنات سمجھنا ۔ یہ ہے قومیت اسلام جس کی نقشہ کشی اور تبلیغ اقبال نے کی ہے ۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ وطن کی محبت کے سراسر خلاف تھے ۔ جہاں تک وطنیت کا ایک قدرتی جذبہ ہے

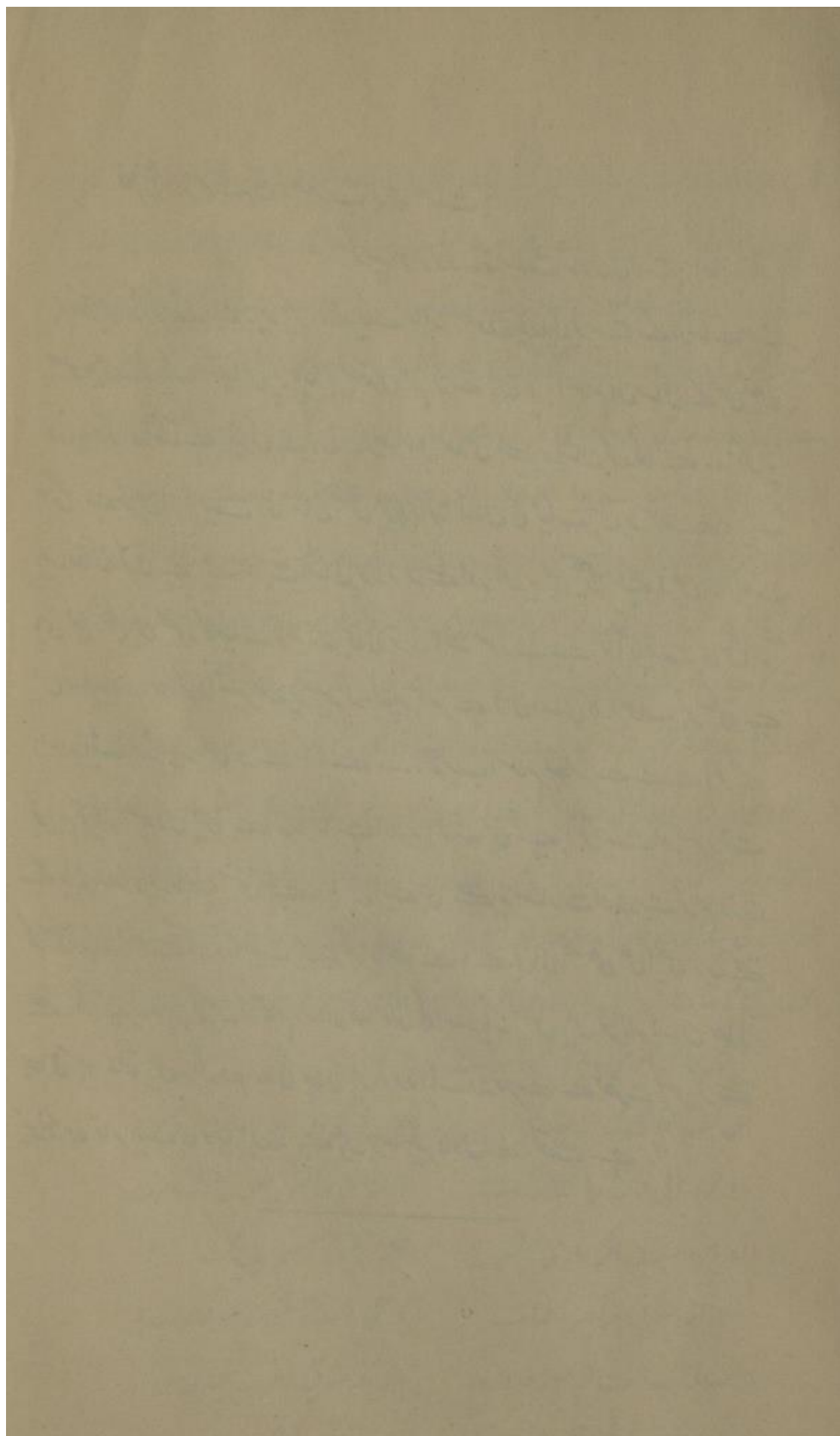
اور جہاں تک قومیت ایک ارتقائی عمل ہے اقبال اس کے بالکل خلاف نہ تھے۔ وہ اصل میں جغرافیائی جبریت کو تسلیم نہیں کرتے تھے اور نہ نسلیت ہی کے قائل تھے۔ وہ موجودہ قومیت کے ان دونوں اجزا کے خلاف جہاد کرتے تھے اور باقی پانچوں اجزائے ترکیبی کو وہ اپنی مخصوص تعبیر و تفسیر کے مطابق درست سمجھتے تھے لیکن اصل میں ان کی جنگ قومیت کے داخلی پہلو سے کہیں زیادہ خارجی پہلو سے تھی، جس نے یورپ میں بار بار کشتی ' کی ہولی کھیلی تھی اور ایشیا اور افریقہ کو اپنے پنجے تلے دبا رکھا تھا۔ انہی مصائب سے بچانے کے لیے وہ قومیت کی اساس جغرافیے اور نسل پر نہیں بلکہ مذہب پر رکھتے تھے ورنہ وطنیت کے قدرتی احساس سے انکار ممکن ہی نہیں۔ اگر آج یا کم از کم ۱۹۴۷ء میں علامہ زندہ ہوتے تو وہ یقیناً اس آزادی کا گیت گاتے، اس ملک کی محبت کے گیت گاتے اور یہی محبت وہ اپنے قارئین کے رگ و پے میں دوڑاتے کیونکہ قومیت اسلام اپنے وطن کی محبت کی نفی نہیں ہے بلکہ صرف ایک مخصوص طرز فکر اور زاویۂ نگاہ کی ترجمانی ہے! اپنے وطن کی محبت کا راگ الاپنا دلکش اور دل آویز ہے لیکن کیا یہ دلکش تر اور دل آویز تر نہیں ہے کہ ہم اپنے اپنے وطن کی محبت کے باوجود جغرافیے کی پیدا کردہ عارضی حدود اور نسل کی قائم کردہ جعلی قیود کو توڑتے پھوڑتے ہوئے اس وسیع کائنات اور اس بسیط کرۂ ارض کو اپنا وطن سمجھیں اور خدائے کائنات کی محبت کے دائمی نقوش سینۂ گیتی پر ثبت کر دیں؟

آں کفِ خاکے کہ نامیدی وطن — ایں کہ گوئی مصر و ایران و یمن
با وطن اہلِ وطن را نسبتے است — زانکہ از خاکش طلوعِ ملتے است
اندریں نسبت اگر داری نظر — نکتۂ بینی زمو باریک تر!
گرچہ از مشرق برآید آفتاب — با تجلی ہائے شوخ و بے حجاب!
در تب و تاب است از سوزِ درون — تا ز قیدِ شرق و غرب آید بروں!
بر دمد از مشرقِ خود جلوہ مست — تا ہمہ آفاق را آرد بدست!

فطرتش از مشرق و مغرب بری است!

گرچہ او از روئے نسبت خاوری است! (جاوید نامہ)

ہم آخر میں ڈاکٹر کے جے۔ نیومین کے ایک حالیہ مضمون یوروپی قومیت کے ارتقا کے چند پہلو، میں سے ایک اقتباس پر اپنا یہ مضمون ختم کرتے ہیں: "اسلام ان مسائل کے حل میں کافی مدد دے سکتا ہے جنہوں نے یورپ کو سولہویں صدی سے پریشان کر رکھا ہے ... اگر یہ صحیح ہے کہ بین الاقوامیت اپنی مثالی شکل میں جو بنی نوع انسان کی نیک نیتی پر منحصر ہے، ایک ایسا تقاضا کرتی ہے جسے فطرتِ انسانی پورا نہ کر سکے اور اگر یہ بھی صحیح ہے کہ بین الاقوامیت اپنی عملی شکل میں محض کامیاب قومیت ہی کی ترقی یافتہ صورت ہے تو آفاقیت ہی جو کائنات میں خدائے واحد کو عالمگیر طور پر تسلیم کرنے پر منحصر ہے (ان مسائل کا) جواب ہو سکتی ہے اسلام ایک اور عطیہ بھی دے سکتا ہے .... مذہب اسلام معاشرے کے لیے اخوت کو اہم ترین اصولوں میں سے گردانتا ہے اور یہ اخوت ہی ہے جو قومیت اور جمہوریت کے باہمی تضاد پر قابو پا سکتی ہے، بالکل ایسے ہی جیسے یہ مساوات اور حریت کو ہم وزن کر سکتی ہے۔ اخوت اور آفاقیت میں جو گہرا رابطہ ہے اسے یونانی فلسفی بھی اچھی طرح سمجھتے تھے۔ اگر آپ یہ فرض کر لیں کہ تمام انسان خدا تعالیٰ کی مساویانہ تخلیق ہیں تو تمام انسان بھائی بھائی ہو سکتے ہیں۔ اگر وہ بھائی بھائی ہیں تو وہ ایک دوسرے سے نفرت نہیں کر سکتے کیونکہ وہ تمام ایک ہی دنیا میں رہتے ہیں جو عالمگیر قانون کے ماتحت ہے۔"

پروفیسر محمد عثمان

قوم کس طرح بنتی ہے؟

اسرارِ خودی، ۱۹۱۵ء میں شائع ہوئی۔ اس کے کوئی اڑھائی تین برس بعد ۱۹۱۸ء میں اقبال نے 'رموزِ بیخودی' شائع کی۔ جیسا کہ ان مثنویوں کے نام سے ظاہر ہے، اسرار کا تعلق فرد اور اس کی انفرادی نشوو ارتقا سے ہے اور 'رموز' کا موضوع قومی اور اجتماعی خودی ہے۔ اقبال کے نزدیک فرد کی تکمیل یہ ہے کہ وہ اپنے ذہن و قلب کی تمام صلاحیتوں کو ترقی دے کر ان کو اجتماعی خیر و بہبود کے لیے وقف کر دے اور اس طرح اپنی تربیت یافتہ انفرادیت کو جماعت کے فروغ و استحکام کا باعث بنائے۔ جو فرد ایسا نہیں کرتا، جو اجتماعی مفاد کو پسِ پشت ڈالتا یا اس سے قطعِ نظر کرتا ہے، اس کی خودی ناقص، نامکمل اور نامراد رہتی ہے۔

مذکورہ بالا خیال کو انہوں نے اپنی ایک مختصر اردو نظم میں بڑے مؤثر انداز میں پیش کیا ہے جس کا عنوان ہے: "پیوستہ رہ شجر سے امیدِ بہار رکھ" بعض افراد میں یہ کمزوری پائی جاتی ہے کہ قوم پر جب مصیبت آن پڑے، جب زندگی اور موت کی کشمکش میں مبتلا ہو تو بہادر اور ایثار پیشہ انسانوں کی طرح بُرے دنوں میں اس کا ساتھ دینے اور اس کے دکھ کو اپنا دکھ سمجھنے کی بجائے وہ اس سے اپنا ناطہ توڑنے اور اس کی عام فضا سے اپنے آپ کو الگ کر لینے

کی مذموم کوشش کرتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک ایسے لوگ وقتی طور پر شاید کچھ فائدہ اٹھا جائیں، انجام کار وہ بڑے خسارے اور گھاٹے میں رہتے ہیں۔ ان کی مثال اس شاخ کی سی ہے جو موسم خزاں میں درخت سے کٹ جائے۔ خزاں کا دور گزر جانے پر جب فصلِ بہار آتی ہے تو درخت پھر سے سرسبز ہو جاتا ہے مگر وہ شاخ جو اس سے کٹ چکی ہے، ناممکن ہے کہ اس پر کبھی بہار آئے۔ درخت سے الگ ہو جانے والی شاخ آئندہ آنے والی ان گنت بہاروں سے اپنے آپ کو الگ کر چکی ہے۔ وہ بہار کی شادمانیوں سے ہمیشہ کے لیے محروم ہو جاتی ہے۔ یہی حال خودغرض اور ملّت فراموش افراد کا ہے۔ اچھے لوگ وہ ہیں جو مصیبت کے وقت جماعت کے کام آتے ہیں اور اس کے ساتھ اپنے دلی تعلق کو ہر حال میں قائم رکھتے ہیں۔ نظم یہ ہے۔

ڈالی گئی جو فصلِ خزاں میں شجر سے ٹوٹ
ممکن نہیں ہری ہو سحابِ بہار میں
ہے لازوال عہدِ خزاں اس کے واسطے
کچھ واسطہ نہیں ہے اسے برگ و بار سے
ہے تیرے گلستاں میں بھی فصلِ خزاں کا دور
خالی ہے جیبِ گل زرِ کامل عیار سے
جو نغمہ زن تھے خلوتِ اوراق میں طیور
رخصت ہوئے ترے شجرِ سایہ دار سے
شاخِ بریدہ سے سبق اندوز ہو کہ تو
ناآشنا ہے قاعدۂ روزگار سے
ملّت کے ساتھ رابطہ استوار رکھ
پیوستہ رہ شجر سے امیدِ بہار رکھ

اقبال نے درخت و شاخ کی اس تمثیل کو رموزِ بے خودی کے پہلے باب میں بیان کیا ہے: وہ پتا جو اپنی شاخ سے گر کر الگ ہو جاتا ہے، بہار سے اس کا رشتہ امید بھی ہمیشہ کے لیے کٹ جاتا ہے:

برگ سبزے کز نہال خویش ریخت
از بہاراں تارِ امیدش گسیخت

فرد و ملت کے باہمی ربط کو ظاہر کرنے کے لیے اقبال نے ایک اور تمثیل سے بھی کام لیا ہے۔ موج اپنے اندر پانی کی جو مقدار اور وزن رکھتی ہے، اس وزن اور مقدار کا پانی دریا و سمندر سے باہر قطعاً کسی شان اور وقار کا حامل نہیں ہوتا۔ دو چار سو من پانی عام سطح زمین پر انتہائی بے وقعت شے ہے۔ اس میں کوئی تندی اور تیزی کوئی قوت اور زور پیدا نہیں ہو سکتا لیکن پانی کی یہی مقدار جب سمندر کے اندر موج بن کر ابھرتی ہے تو اس سے جہاز رانوں کے دل دہلتے اور نہنگوں کے نشیمن تہ و بالا ہوتے ہیں۔ یہی صورت فرد کی ہے۔ جماعت سے وابستہ رہ کر اور ملت میں گم ہو کر اس کی قوت بے اندازہ اور اس کا اثر و نفوذ بے پناہ ہوتا ہے۔ لیکن قوم سے اپنا رشتہ توڑ کر اس کی ذات میں کوئی وقعت اور وقار باقی نہیں رہتا

فرد قائم ربط ملت سے ہے تنہا کچھ نہیں
موج ہے دریا میں اور بیرونِ دریا کچھ نہیں

رابطہ استوار:

فرد اور جماعت کا یہی ربط، یہی "رابطہ استوار" رموزِ بے خودی کے پہلے باب کا موضوع ہے اور اسے اقبال نے طرح طرح سے قارئین کے دل میں اتارنے کی کوشش کی ہے۔ باب کا آغاز ہی اس زوردار شعر سے ہوتا ہے کہ جماعت کا تعلق فرد کے لیے رحمت ہے۔ کیونکہ اس وابستگی کی بدولت ہی اس کی فطرت کا جوہر کمال تک پہنچتا ہے:

فرد را ربطِ جماعت رحمت است
جوہرِ او را کمال از ملت است

احادیث میں رسول اکرمؐ کا یہ ارشاد روایت ہوا ہے کہ شیطان جماعت سے بھاگتا ہے یعنی ملت کی جمعیت اور اتحاد میں بڑی برکت ہے۔ دوسرے اور تیسرے شعر میں اسی حدیث کی طرف تلمیح ہے۔ ہر مسلمان کو رسول اکرمؐ کا یہ فرمودہ پلے باندھ لینا چاہیئے کہ جماعت کی برکت شیطان کو دور بھگاتی ہے:

حرزِ جاں کن گفتۂ خیر البشرؐ
ہست شیطاں از جماعت دور تر

فرد اور ملت کی مثال ایسی ہے جیسے ستارے اور کہکشاں یا جیسے سلک و گوہر (موتی اور ان کو لڑی کی صورت میں پروئے رکھنے والا دھاگا) ایک دوسرے کی تصویر، ایک دوسرے کے لیے ناگزیر، لازم و ملزوم:

فرد و قوم آئینۂ یک دیگر اند
سلک و گوہر کہکشاں و اختر اند

فرد کو ملت کی بدولت عزت و احترام حاصل ہوتا ہے اور ملت کو افراد کی وجہ سے ضابطہ و نظام ہاتھ آتا ہے۔ فرد جب جماعت میں گم ہو جائے تو وہ قطرے سے سمندر بن جاتا ہے۔

فرد می گیرد ز ملت احترام
ملت از افراد می یابد نظام
فرد تا اندر جماعت گم شود
قطرۂ وسعت طلب قلزم شود

۱۔ اس موضوع سے متعلق ایک اور حدیث کا ترجمہ یہ ہے: اے مسلمانو! جماعت کے ساتھ رہو کیونکہ جو جماعت سے کٹ گیا وہ دوزخ میں جا پڑا (ترمذی)

فرد اور جماعت کا باہمی ربط کیا اور کیسا ہونا چاہیئے؟ اس سوال پر مفکرین میں شدید اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔ بعض کا رجحان فردیت کی طرف ہے وہ جماعت کو بے حقیقت اور مصنوعی چیز سمجھتے ہیں اور فرد کی انفرادیت کو زیادہ سے زیادہ وقعت دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک فرد کو اپنے فکر و عمل میں قطعی آزاد ہونا چاہیئے۔ جماعت یا قوم کو اس بات کا کوئی حق نہیں پہنچتا کہ وہ فرد کی آزادی میں حائل ہو یا اس سے کسی قسم کی قربانی یا ایثار کا مطالبہ کرے۔ ان کے برعکس بعض مفکرین فرد کی ذاتی حیثیت کو قطعی غیر اہم خیال کرتے ہیں۔ ان کا سارا زور جماعت یا قوم پر ہے جو ان کے نزدیک فرد کے مقابلے میں کہیں زندہ اور باقی رہنے والی حقیقت ہے۔ اس گروہ کے خیال میں فرد کا سب سے بڑا فرض اور سب سے شاندار کارنامہ یہ ہے کہ وہ اپنی انفرادیت اور اپنی ذات کو جماعت پر قربان کر دے یا اس کی خاطر زندہ رہے ایک گروہ ایسا بھی ہے جو فرد اور جماعت کو دو قطعی متضاد اور متخالف وجود قرار دیتا ہے۔ اس کی رائے میں فرد کا نقصان جماعت کا فائدہ اور جماعت کا نقصان فرد کا فائدہ ہے۔ مختصراً نقطۂ نظر یہ ہے کہ فرد اور جماعت ہمیشہ سے ایک دوسرے کے حریف ہیں۔ دونوں کے مفاد آپس میں ٹکراتے ہیں۔ دونوں ایک دوسرے کی گھات میں لگے رہتے ہیں، لہٰذا جس کا بس چلتا ہے وہ دوسرے کو دبا اور دبوچ لیتا ہے

ان مفکرین کے مقابلے میں اقبال کا اندازِ نظر افراط و تفریط سے پاک اور عدل و توازن کا حامل ہے۔ وہ فرد کی انفرادیت کو زیادہ سے زیادہ اہمیت دیتے اور اس کے نشو و ارتقار کی فکر کرتے ہیں لیکن ان کے خیال میں اور جماعت کے مفاد آپس میں ٹکراتے نہیں، نہ وہ ایک دوسرے کی ضد ہیں۔ ایک کا فائدہ دوسرے کا نقصان نہیں بلکہ ان کا نفع و نقصان ایک ہے۔ وہ ایک دوسرے کے ساتھ مادی اور روحانی اعتبار سے اس طرح وابستہ و پیوستہ ہیں جیسے تسبیح کے دانے، موتیوں کی لڑی یا ستاروں کا جھرمٹ

جو لوگ قوم کو فرد کی آزادی میں حائل تصور کرتے ہیں اور جماعت کو جبر و استبداد کا ایک ادارہ قرار دیتے ہیں، ان کے لیے اقبال کا جواب یہ ہے کہ قوم کا اجتماعی نظام فرد کی صلاحیتوں

کا خون نہیں کرتا بلکہ اس کی بے راہروی کی مناسب روک تھام کر کے اس کی شخصیت میں ضبط نظم اور سلامت روی کی گراں مایہ صفت پیدا کرتا ہے۔ رائے عامہ کا دباؤ افراد کے حق میں، عین رحمت ہے۔ یہ دباؤ بظاہر ناگوار گزرتا ہے لیکن حقیقت میں اس کے اثرات نہایت خوشگوار اور قابلِ قدر ہوتے ہیں۔

اس موضوع پر اقبال نے تین شعر کہے ہیں اور تینوں ہی عمدہ ہیں۔ (۱) قوم فرد کو نظم و ضبط سے آشنا کرتی اور اسے اعتدال پسندی کا سبق دیتی ہے (۲) ملت درست فرد شمشاد کی طرح ہے کہ جس کی جڑیں تو زمین میں ایک جگہ گڑی ہوتی ہیں مگر اس کی شاخوں اور تنے کو پھولنے اور پھلنے کی مکمل آزادی ہوتی ہے، (۳) جو شخص اپنے آپ کو ملت کے آئین کا پابند بنا لیتا ہے، اس کی شخصیت نافۂ آہو کی طرح بیش قیمت اور مرکز توجہ بن جاتی ہے:

قوم با ضبط آشنا گرداندش — نرم رو مثل صبا گرداندش
پا بہ گل مانند شمشادش کند — دست و پا بند و کہ آزادش کند
چوں اسیر حلقۂ آئیں شود — آہوئے رم خوئے او مشکیں شود

جماعت افراد میں صرف ضبط اور سلامت روی ہی پیدا نہیں کرتی وہ افراد کی صلاحیتوں کے لیے میدانِ عمل بھی مہیا کرتی ہے۔ اجتماعی زندگی کے مسائل اگر ہمیں درپیش نہ ہوں اور اور ان کے تقاضے ہم کو بے تاب نہ کریں تو ہمارے فکر و عمل کی رگوں میں جوش و جذبے کا لہو سرد پڑ جائے۔ افراد کے اندر اعلیٰ مقاصد کی لگن قوم ہی کے اجتماعی نظام اور اس کے الجھے ہوئے مسائل کی بدولت پیدا ہوتی ہے۔ قوم کے حالات ہی ہمارے اندر ہیجان بپا کرتے اور ہماری قوتوں کو للکارتے، پکارتے اور بیدار کرتے ہیں۔ اس لحاظ سے جماعت کا وجود افراد کی ترقی و تکمیل کے لیے قطعی ناگزیر ہے۔ یہی سبب ہے کہ جو لوگ ملت سے غفلت یا بے تعلقی برتتے ہیں، ان کی صلاحیتوں کا شعلہ جلد سرد پڑ جاتا ہے اور اس کی قوتوں کا شیرازہ بکھرتے دیر نہیں لگتی ـــــ!

ہر کہ آب از زمزم ملت نخورد
شعلہ ہائے نغمہ در عودش فسرد
فرد تنہا از مقاصد غافل است
قوتش آشفتگی را مائل است

'رموز' کا پہلا باب دو بندوں پر مشتمل ہے، پہلے بند میں، جس کا ہم مطالعہ کر چکے ہیں، قوم اور فرد کے باہمی ربط اور آہنگ کو ثابت کیا گیا ہے۔ یہ ربط و آہنگ تضاد اور تصادم کی خلش سے پاک ہے۔ قوم افراد کے بغیر نہیں بنتی اور افراد قوم کے بغیر مکمل نہیں ہو سکتے۔ دوسرے بند میں اپنی خیالات کو زیادہ گہرائی اور فلسفیانہ عمق کے ساتھ بیان کیا ہے جس سے ان کا 'خودی' اور 'بے خودی' کا تصور آئینے کی طرح روشن ہو جاتا ہے۔

اقبال نے فلسفہ و تصوف کی بے شمار اصطلاحوں کو نیا مفہوم اور نئی معنویت بخشی ہے۔ ان میں 'خودی' بلاشبہ سب سے اہم ہیں۔ خودی کا لفظ اردو اور فارسی شعر و تصوف کی کتابوں میں غرور، تکبر اور خود بینی کے معنوں میں زیادہ استعمال ہوا ہے اور ذات اور نفس کے معنوں میں کم۔ اقبال نے اسے مقدم الذکر مفہوم سے بالکل الگ کر لیا اور اس کے دوسرے معنوں میں بڑی وسعت، گہرائی اور ندرت پیدا کی۔ اس طرح 'بیخودی' کو فارسی اور اُردو کے شعرا کیف و مستی اور از خود رفتگی اور سرشاری کے معنوں میں لائے ہیں۔ غالب کا یہ شعر اسی مفہوم کی نمائندگی کرتا ہے:

مے سے غرض نشاط ہے کس روسیاہ کو
اک گونہ بے خودی مجھے دن رات چاہیے

لیکن اقبال کے ہاں اس کا مفہوم یکسر اور ہے۔ خودی غرور و تکبر نہیں۔ اپنی ذات کی پہچان اور اس کی تکمیل ہے۔ بیخودی عشق یا شراب کے نشے میں اپنے آپ کو

بھول جانا یا بھلا دینا نہیں بلکہ ذاتی مفاد اور نفسی اغراض کو ملت کے وسیع تر مفاد پر قربان کر دینے کا نام ہے ۔ زیرِ نظر باب اس خیال کو بڑی دل کشی کے ساتھ پیش کرتا ہے ۔

اقبال کہتے ہیں کہ تو نے خودی اور بیخودی کی حقیقت کو نہ پایا اور تیرا ذہن غلط راستوں پر جا پڑا ۔ سنو! تمہاری خاک کے اندر ایک نوری جوہر ہے جس کی قدر و قیمت کا کچھ ٹھکانا نہیں جسے تم عقل و ادراک کہتے ہو، یہ اس نوری جوہر کی ایک کرن ہے ۔ تمہارا عیش اور تمہارا غم اسی کے عیش و غم سے عبارت ہے ۔ تمہاری زندگی اس کے انقلاباتِ پیہم کی مرہونِ منت ہے ۔ یہ جوہر اپنی ذات میں شدید انفرادیت رکھتا ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ میری شخصیت تم سے اور تمہاری شخصیت مجھ سے جدا ہے ۔ یہ جوہر بڑا خود دار، غیرت مند اور سخت کوش ہے ۔ یہ آزاد بھی ہے اور پابند بھی ۔ یہ جزو ہے لیکن کل کو پانے کی طاقت رکھتا ہے ۔ یہ پیہم کشمکش اور مسلسل تگ و دو کا عادی ہے ۔ یہی وہ حقیقت ہے جس کو میں نے کبھی خودی اور کبھی زندگی کا نام دیا ہے :

خوگرِ پیکارِ پیہم دیدمش — ہم خودی، ہم زندگی نامیدمش

لیکن یہ جوہر جب اپنی ذات کی خلوت گاہ سے نکل کر ہنگامۂ عالم میں شریک ہوتا ہے تو اپنے آپ کو 'بھول' جاتا ہے ۔ اس کے دل میں 'من' کی بجائے 'او' اور 'تو' کا نقش گھر کر لیتا ہے، یعنی وہ اپنے مفاد کی بجائے دوسروں کے مفاد اور بہبود کی فکر کرتا اور انتہائی ایثار سے کام لیتا ہے ۔ وہ اپنی آسائش اور آزادی کو بصد خوشی قوم کی فلاح پر قربان کر دیتا ہے ۔ یہی بیخودی ہے ۔ اس ایثار اور بے نفسی کی بدولت خودی برگِ گل سے گلزار بنتی ہے :

در جماعت خود شکن گردد خودی
تا ز گلبرگے چمن گردد خودی

قوم افراد کے مجموعے یا جمعیت کا نام ہے لیکن سوال یہ ہے کہ یہ مجموعہ کس اصول و ضابطہ کے تحت تشکیل پاتا ہے؟ کون سی چیز افراد میں قومیت کا شعور بیدار کرتی اور اسے

پروان چڑھنے میں مدد دیتی ہے؟ انسان طبعاً معاشرت پسند ہے۔ مل جل کر رہنا ہماری جبلت میں ہے۔ اس کے باوجود قومیت کی موجودہ ہیئت تاریخ انسانی کا نسبتاً ایک جدید واقعہ ہے۔ ہزار ہا سال تک انسانوں کی ہمدردیاں خاندان اور پھر قبیلے تک محدود رہیں۔ ایک خطے میں بسنے والے، ایک زبان بولنے والے اور ایک سے عقیدوں کے حامل انسان قبائل میں بٹے ہوئے تھے اور ان کی صلح وجنگ کا محور یہی قبائلی وفاداریاں تھیں۔ اس کے بعد نوع انسانی نے ایک قدم اور بڑھایا اور کہیں کہیں شہری ریاستیں اور علاقائی حکومتیں وجود میں آئیں۔ اس کے ساتھ نسل اور رنگ کے امتیازات واضح اور شدید ہوئے اور آخر کار وطن قومیت کی بنیاد قرار پایا۔ اقبال ان میں سے کسی کو ملت کی بنیاد تسلیم نہیں کرتے۔ قبیلہ، نسل، رنگ، زبان اور وطن یہ سب چیزیں اپنی اپنی جگہ پر جو اہمیت بھی رکھتی ہوں، انسانوں کے حقیقی اتحاد اور ملت کی اساس نہیں ہوسکتیں

اقبال کے نزدیک انسانوں کے اتحاد کی صحیح اور فطری اساس نبوت ہے۔ نبوت کا ادارہ صرف اخلاقیات اور مابعد الطبیعیات سے ہی تعلق نہیں رکھتا، معاشرتی اور عمرانی لحاظ سے بھی اس کی اہمیت غیر معمولی ہے۔ درحقیقت تاریخ انسانی کا کوئی واقعہ اجرائے نبوت سے زیادہ اہم نہیں۔ آغازِ نبوت سے پہلے انسانوں کی کیا حالت تھی؟ تہذیب وتمدن اور علم وشائستگی سے بے بہرہ قدیم زمانوں کا انسان عجیب وغریب توہمات کا شکار تھا۔ وہ اپنے وجود کی حقیقت سے قطعی بیگانہ تھا۔ اس کا ذہن ناتواں اور دل بودا تھا۔ وہ فطرت کے ہر طاقتور مظہر سے خوف کھاتا تھا اور احساسِ کمتری کے باعث اس کے سامنے جھک جاتا تھا۔ دیو وپری کے قصے اس کے جسم وجان پر لرزہ طاری کر دیتے اور زمین وآسمان کی وسعت دیکھ کر اس کی حیرت کی کوئی حد نہ رہتی تھی۔ وہ اتحاد، ایثار اور محبت کی لذتوں سے ناآشنا ایک اجنبی دنیا، ایک غیر ہمدرد فضا میں حیوانوں کی زندگی بسر کر رہا تھا۔

دل ودماغ کی اس پستی اور بیچارگی سے جس چیز نے انسانوں کو نجات دلائی، وہ نبوت تھی۔ نبوت کی بدولت پہلی بار انسانوں میں انسانیت کا احساس بیدار ہوا۔ نبیوں نے توحید کے

اسرار سے آگاہ کرکے ان کے دلوں سے مظاہر فطرت کا خوف دور کیا اور ان میں خود اعتمادی، فراخ نظری اور بلند حوصلگی پیدا کی۔ 'رموز' کے دوسرے باب میں اقبال نے نبوت کے برکات و احسانات کو بڑے مؤثر اور محققانہ انداز میں پیش کیا ہے۔ انسان طرح طرح کی غلامی اور محکومی کی زنجیروں میں جکڑا ہوا تھا۔ صاحبِ نبوت نے اسے ان پابندیوں سے آزاد کیا اور اسے بتایا کہ خدائے واحد کے سوا کائنات کی کوئی چیز اس کے سجدے کی حق دار نہیں۔ کسی مخلوق شے کے سامنے جھکنا انسان کی شان کے خلاف ہے:

بند ہا از پا کشاید بندہ را
از خداوندان رباید بندہ را
گویدش تو بندۂ دیگر نۂ
زیں بتانِ بے زبان کمتر نۂ

نبوت نے کائنات کی حقیقت اور انسانی زندگی کی فضیلت سے آگاہ کرکے نہ صرف عقل انسانی کو توہمات کے اندھیرے غار سے باہر نکالا بلکہ اسے سیدھی راہ پر چلنے کے قابل بنایا اور اسے منزلِ مقصود کا پتا دیا۔ گم کردہ راہ عقل کی سچی رہنمائی نبوت کا عظیم کارنامہ ہے:

عقلِ عریاں را دہد پیرایۂ
بخشد ایں بے مایہ را سرمایۂ

صاحبِ نبوّت کی شخصیت میں جادو کی سی تاثیر ہوتی ہے۔ اس کی خدا پرستی، انسان دوستی اور خلوص و تقویٰ انسانوں کو چھوٹے چھوٹے گروہوں کی وفاداریوں سے بلند کر دیتا ہے۔ اس کی بدولت ذرا ذرا سی بات پر لڑنے مرنے والے قبائل باہم شیر و شکر ہو جاتے ہیں اور یہ اتحاد ان کو ایک بے پناہ قوت بنا دیتا ہے۔

زندہ از یک دم دو صد پیکر کند   محفلے رنگیں ز یک ساغر کند

دیدۂ او می کشد لب، جاں دہد   تا دوئ میر دیکی پیدا شود

نبوت جس حریت فکر و عمل اور اتحادِ نظر کا سبق دیتی ہے، اس کی بدولت انسانوں کی انفرادی اور اجتماعی زندگی میں ایک زبردست انقلاب پیدا ہوتا ہے۔ ان کا اندازِ نظر، ان کا طرزِ عمل ان کے مقاصدِ حیات غرض ہر شے میں ایک بنیادی تبدیلی آجاتی ہے۔ نبوت ان کو ذرے سے آفتاب بنا دیتی ہے:

ذرۂ بے مایہ ضو گیرد ازو
ہر متاعے ارجِ نو گیرد ازو
نقش پایش خاک را بینا کند
ذرہ را چشمک زن سینا کند
تازہ اندازِ نظر پیدا کند
گلستان در دشت و در پیدا کند

اس تمام انقلاب آفرینی کا راز نکتۂ توحید میں مضمر ہے۔ صاحب نبوت انسانوں کو ان کے ذاتی اور قبائلی، نفسانی اور مادی مقاصد سے بیگانہ بیزار کر کے ایک بڑے مقصد اور نصب العین کی لگن ان کے دل میں لگا دیتا ہے۔ پھر یہی جذب و شوق ان کی زندگیوں کا محور، ان کی سرگرمیوں کا مدار قرار پاتا ہے:

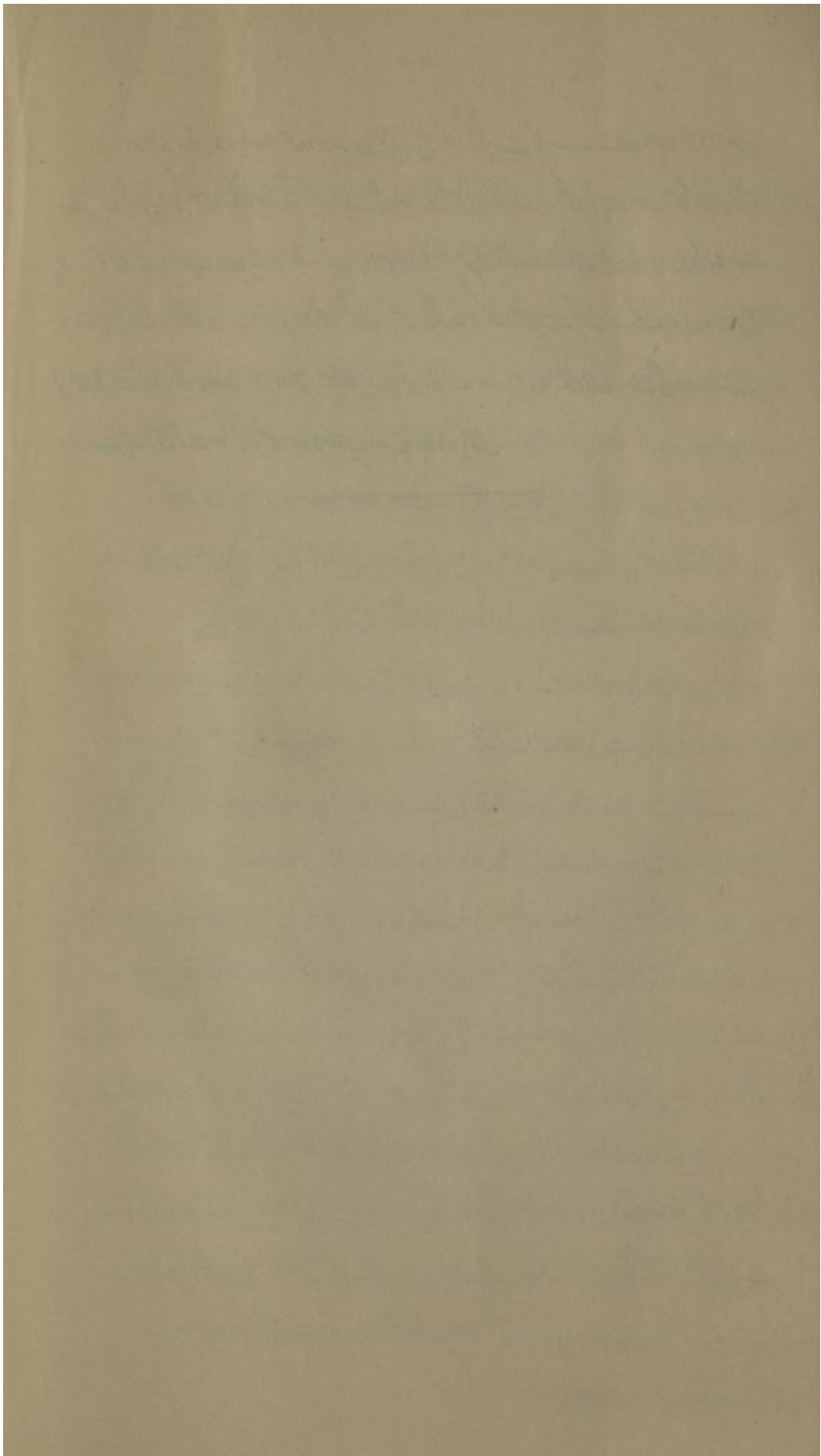
تا سوئے یک مدعایش می کشد
حلقۂ آئین بپایش می کشد
نکتۂ توحید باز آموزدش
رسم و آئین نیاز آموزدش

قومیت کا یہ تصور بعض ذہنوں کو انوکھا اور شاید فرسودہ معلوم ہوگا۔ واقعہ یہ ہے کہ خود اقبال بھی ایک زمانے میں اس تصور سے بیگانہ نہ تھے۔ انگلستان جانے (۱۹۰۵) سے

ان کے ذہن میں بھی قومیّت کی اساس جغرافیائی وطن اور وطن پرستی ہی تھی، لیکن یورپ پہنچ کر جب انہوں نے اس تصور کی ہولناکیوں کا بچشمِ خود مشاہدہ کیا اور اس کی بدولت دلوں میں نفرت کی جو آگ سلگ رہی تھی، اسے دیکھا اور انسان کو انسان کے خون کا پیاسا پایا تو ان پر یہ حقیقت آشکار ہوئی کہ اسلام نے رنگ و نسل اور ملک و وطن کے امتیازات کو جس طرح مٹایا ہے، اس سے بہتر صورت انسانوں کے اجتماع کی اور کوئی نہیں لہٰذا وہ وطنیت کے جدید تصور کے سخت ترین مخالف اور اسلامی نظریۂ قومیت اور اتحادِ آدم کے زبردست مبلغ بن گئے۔

یہاں لفظ 'وطنیت' سے یہ غلط فہمی نہیں ہونی چاہیئے کہ اقبال ہر قسم کی وطن دوستی اور وطن پروری کے مخالف تھے۔ انہوں نے 'رموز' سے کئی برس قبل اس موضوع پر اردو میں جو نظم لکھی اس میں اس امر کی وضاحت کر دی ہے۔ انسان جس ملک میں پیدا ہوتا ہے، جہاں اس کا بچپن اور جوانی گزرتی ہے، جہاں اس کے خویش و اقارب رہتے بستے ہیں، اس خطے سے اس کی محبت ایک فطری امر ہے۔ خود رسول اکرمؐ کی ایک حدیث میں اس فطری جذبے کو سراہا گیا ہے اقبال بھی ان جذباتِ خدمت و محبت کے قدر دان اور حامی ہیں۔ ان کے نزدیک ملک کی بہتری اور بہبود کے لیے کوشش کرنا اور ہم وطنوں کی آزادی اور ترقی کی راہ میں جان تک دے دینا نہایت فضیلت کی باتیں ہیں، لیکن یہی معصوم تصور جب سیاسی رنگ اختیار کر لیتا ہے، جب ایک ملک میں بسنے والے اپنے مفادات کو بقیہ نسل انسانی کے مفادات سے الگ یا مقدم خیال کرنے لگتے ہیں، جب حق و ناحق کی کشمکش میں حق کی بجائے وطن کا ساتھ دینا جزوِ ایمان قرار پا جاتا ہے۔ جب تجارت اور سامراجیت کی مسابقت دلوں میں نفرت کے بیج بوتی اور جنگ کے شعلے بھڑکاتی ہے تو اقبال اس تصورِ وطنیت کی شدید ترین مخالفت کرتے اور اسے نسلِ آدم کے لیے انتہائی تباہ کن ادارہ قرار دیتے ہیں۔ جدید ترین زبان میں یوں کہنا چاہیئے کہ وہ قوم پرست NATIONALIST نہیں بلکہ انسان دوست یا اقوام دوست، INTERNATIONALIST ہیں۔

اور ان کے نزدیک اس اقوام دوستی یا بین الاقوامیت کا سب سے اچھا نمونہ اسلام نے پیش کیا ہے جس نے ہیئت اجتماعیہ کی بنیاد نہ نسل و رنگ پر رکھی ہے اور نہ ملک و وطن پر۔ کائنات کی سب سے بڑی حقیقت (توحید) کو تسلیم کرنے والے اور اس کی جاری کردہ سنت نبوت پر ایمان رکھنے والے خواہ وہ کسی نسل، کسی رنگ، کسی وطن سے تعلق رکھتے ہوں، وہ جو بھی زبان بولتے ہوں اور جیسا بھی لباس پہنتے ہوں قومیت اسلام میں داخل ہیں۔ ان کی وحدت و مساوات میں کوئی شے حائل نہیں، وہ سب بھائی بھائی ہیں۔

ڈاکٹر عبدالسلام خورشید

اقبال اور پاکستان

پاکستان کی اساس مسلم قومیت پر رکھی گئی اور مسلم قومیت کے بارے میں اقبال نے ۱۹۱۰ء ہی میں اپنے مقالے "ملتِ بیضا پر ایک عمرانی نظر" میں کہہ دیا تھا کہ "قومیت کا اسلامی تصور دوسری اقوام کے تصور سے بالکل مختلف ہے۔ ہماری قومیت کا اصل اصول نہ اشتراکِ زبان ہے نہ اشتراکِ وطن، نہ اشتراکِ اغراضِ اقتصادی؛ اور اسلامی تصور ہمارا وہ ابدی گھر یا وطن ہے جس میں ہم اپنی زندگی بسر کرتے ہیں جو نسبت انگلستان کو انگریزوں اور جرمن کو جرمنوں سے ہے وہ اسلام کو ہم مسلمانوں سے ہے۔"

۱۹۱۶ء میں آل انڈیا مسلم لیگ اور انڈین نیشنل کانگریس کے درمیان میثاقِ لکھنؤ کے نام سے جو پہلا اور آخری سمجھوتہ ہوا اس کا ایک پہلو مسلم قومیت کے تصور کی پیش رفت میں مددگار ہوا۔ یعنی مسلمانوں کے لئے جداگانہ انتخاب کا حق تسلیم کر لیا گیا۔ گویا مسلم قوم کا الگ وجود مان لیا گیا۔ لیکن کچھ ایسے پہلو بھی تھے جن سے اس تصور کو دھچکا لگا کیونکہ جب ہندو اکثریتی صوبوں میں مسلمانوں کی آبادی کے تناسب سے زیادہ نیابت یا دوسرے لفظوں میں پاسنگ یا ویٹیج دیا گیا تو مسلم اقلیتیں بہرحال اقلیتیں رہیں لیکن جب پنجاب اور بنگال کے مسلم اکثریتی صوبوں میں غیر مسلموں کو پاسنگ دیا گیا تو مسلمان اپنی اکثریت کھو بیٹھے کیونکہ پورے برعظیم میں ایک بھی ایسا صوبہ نہ رہا جسے مسلمان اپنا صوبہ کہہ سکتے۔ میثاق لکھنؤ کے سات سال بعد ہندو اس بناء پر اس سے لاتعلق ہو گئے کہ اب وہ مسلمانوں کو جداگانہ انتخاب کا حق دینے کے خلاف تھے اور مسلمان اس لئے منحرف ہو گئے کہ اس کے تحت وہ اپنے اکثریتی صوبوں میں اکثریت سے

ہاتھ دھو بیٹھے تھے۔ اس کے بعد فریقین نے از سرِ نو اپنی پوزیشن پر غور کیا اور وقت گزرنے کے ساتھ مسلمانوں نے ان باتوں پر خصوصیت سے زور دیا۔

اوّل :- جداگانہ انتخاب۔

دوم :- پنجاب اور بنگال کی مجالس قانون ساز میں مسلم اکثریت کا تعین۔

سوم :- سرحد اور بلوچستان کی سرزمین بے آئین میں آئینی اصلاحات کا نفاذ۔

چہارم :- بمبئی سے سندھ کی علیحدگی۔

پنجم :- صوبائی خود مختاری۔

ششم :- برِعظیم میں وحدانی طرزِ حکومت کی جگہ وفاقی نظامِ حکومت کا قیام۔

مقصود یہ تھا کہ پانچ ایسے مسلم اکثریتی صوبے وجود میں آجائیں جہاں مسلمان اپنی قسمت کا فیصلہ خود کر سکیں اور چھ ہندو اکثریتی صوبوں کے ساتھ ان کی یہ فیڈریشن بنے۔ اُس میں ان دو قوموں کے درمیان طاقت کا توازن قائم ہو جائے۔ جب حضرتِ علامہ نے کارزارِ سیاست میں قدم رکھا تو وہ اسی مؤقف پر قائم تھے اور وہ بھی اس شدت کے ساتھ کہ جب مسلم لیگ ہندوؤں سے مفاہمت کی خاطر ان مطالبات میں لچک پر آمادہ ہو گئی تو علامہ اس گروہِ عاشقاں میں شامل تھے جس نے اصولوں کی خاطر ایک متوازی آل انڈیا مسلم لیگ قائم کر لی۔ اس کے صدر سر محمد شفیع تھے اور سیکرٹری علامہ اقبال۔ اسی گروہ عاشقاں نے جب دیکھا کہ مسلمانوں کا ایک بڑا گروپ جداگانہ انتخاب کو ترک کرنے پر آمادہ ہے تو آل پارٹیز مسلم کانفرنس کی طرح ڈال دی جس نے مسلمانوں کے چودہ قومی مطالبات کا اعلان کیا۔ یہ وہی مطالبات تھے جو بعد میں "جناح کے چودہ نکات" کے نام سے مشہور ہوئے۔

میرے نزدیک خطبۂ الٰہ آباد سے بہت پہلے علامہ اس نتیجے تک پہنچ چکے تھے کہ ہندو مسلم مسئلے کا واحد حل پاکستان ہے یہی وجہ ہے کہ انہوں نے پنجاب کی مجلس قانون ساز میں کہا۔

"متحدہ قومیت کی گفتگو بے سود ہے اور شاید عرصے تک بے سود ہی رہے پچھلے پچاس سال سے یہ الفاظ لوگوں کی زبان پر ہیں۔ یہ چیز ایک مرغی کی طرح کڑکڑاتی تو بہت رہی ہے لیکن انڈا ایک نہیں دیا۔"

ایک اور موقعہ پر کہا۔

"میں نہیں جانتا کہ ایک قوم بننا پسندیدہ ہے بھی یا نہیں۔ یہ ایک ایسی چیز ہے جس کا رد بھی کیا جا سکتا ہے۔"

اور جب انہوں نے کونسل میں یہ کہا کہ پنجاب میں پارچہ بافی اور جوتے بنانے کی صنعتوں کو ترقی دی جائے اور انہیں کانپور اور الٰہ آباد کے خلاف تحفظات فراہم کئے جائیں۔ تو ظاہر ہے وہ ایک ملک کے حوالے سے بات نہیں کر رہے تھے۔

دسمبر ۱۹۲۸ء میں آل پارٹیز مسلم کانفرنس ہوئی جس کے محرکین میں علامہ پیش پیش تھے۔ کانفرنس سے چند دن پہلے انہوں نے مدیران "انقلاب" مولانا غلام رسول مہر اور مولانا عبدالمجید سالک کو بلایا اور اُن سے کہا کہ مسلم قیادت کے زیادہ تر افراد مسلم اقلیتی صوبوں سے تعلق رکھتے ہیں اور اپنے صوبوں میں پاسنگ حاصل کرنے پر جتنا زور دیتے ہیں اتنا دوسرے مطالبات پر نہیں دیتے اور پاسنگ کا اصول مان لیا جائے تو پنجاب اور بنگال کے مسلمان اپنی اکثریت کھو بیٹھتے ہیں۔ اندریں حالات شمال مغربی ہند کے مسلمانوں کو آگے چل کر اپنی الگ سیاست چلانی ہوگی اور الگ وطن حاصل کرنا ہوگا۔ اس لئے کیوں نہ الگ وطن کے نصب العین کی طرف ابھی سے اشارہ کر دیا جائے؟ مہر و سالک نے اس سے اتفاق کیا۔

لیکن اب مسئلہ یہ تھا کہ یہ FEELER کون چھوڑے۔ علامہ اقبال اور مدیران "انقلاب" مسلم کانفرنس کے بانیوں میں شامل تھے۔ اگر وہ خود پبلک طور پر یہ تجویز پیش کرتے تو اس سے مسلمانوں کی صفوں میں پھوٹ پڑ جاتی۔ چنانچہ یہ فیصلہ ہوا کہ اس تجویز پر کسی اور سے مضامین لکھوائے جائیں اور قرعہ فال مولانا مرتضیٰ احمد خان میکش کے نام پڑا۔ جو "انقلاب" میں نیوز ایڈیٹر کے عہدے پر فائز تھے۔ انہیں علامہ سے ملایا گیا۔ علامہ نے انہیں لائن دی اور مناسب بریفنگ BRIEFING بھی کی۔ چنانچہ مولانا میکش کے نام سے ۷، ۸، اور ۹ دسمبر ۱۹۲۸ء کے "انقلاب" میں ایک سلسلہ مقالات چھپا۔ پہلے مقالے کا عنوان تھا "مسلمانانِ ہند کی اجتماعی سیاسی زندگی، فکر و عمل کے انتشار کا دردناک مظاہرہ" دوسرے مقالے کا عنوان تھا "مسلمانانِ ہند کا سیاسی نصب العین، برادرانِ وطن کی روش کا موازنہ" تیسرے مقالے کا عنوان

تھا۔ "مسلم ہندی کے لئے وطن کی ضرورت : ہندوستان کی سیاسی الجھنوں کا واحد حل"۔
اس مقالے میں مسائل کے گہرے تجزیے کے بعد لکھا گیا: "ان حالات کے اندر یہ اشد ضروری ہے کہ مسلمانانِ ہند کے لئے بھی ایک ایسا وطن پیدا کیا جائے جسے وہ اپنا گھر سمجھیں اور جہاں رہ کر وہ اپنی تہذیب، اپنے افکار اور اپنے تمدن و معاشرت کو اپنی منشاء اور خواہش کے مطابق ترقی دے سکیں۔ اس طرح کا وطن پیدا کرنا کوئی نئی نظیر نہیں بلکہ سیاسیاتِ عالم کے دورِ حاضر میں اس قسم کی متعدد مثالیں مل سکتی ہیں۔ جنگِ عظیم نے ہر قوم کے لئے ایک وطن پیدا کر دیا ہے۔" حقِ خود ارادیت کی بناء پر قائم شدہ نئے اوطان کی مثالیں پیش کرنے کے بعد میکش نے لکھا:

> "مسلمانانِ ہند کے لئے وطن پیدا کرنے کے واسطے کوئی بہت بڑی جستجو کرنے کی ضرورت نہیں۔ صرف صوبہ پنجاب، سرحد سندھ اور بلوچستان کو یک جا تصوّر کر کے مسلمانانِ ہند کو ایک بنا بنایا وطن مل سکتا ہے۔ اس وطن کی تعمیر، اس کی آزادی، اس کی ترقی و اصلاح مسلمانوں کی سیاسی زندگی کی روحِ رواں ہو سکتی ہے اور اس سے ان کے خیالات و افکار بھی یکسانی و وحدانیت، اُن کے قلوب میں اطمینان و سکون اور ان کی روحوں کے اندر جوشِ عمل اور جذبۂ فداکاری پیدا کیا جا سکتا ہے۔"

مقالے میں کہا گیا کہ اس طرح ہندو اور مسلمان دونوں اپنی اپنی جگہ جذبۂ وطنیت سے سرشار ہو کر اجنبی اقتدار سے نجات پانے کی سعی کر سکیں گے۔

ان مقالات کی اشاعت کے چند دن بعد آل پارٹیز مسلم کانفرنس ہوئی۔ ظاہر ہے حضرتِ علامہ نے نجی محفلوں میں اس تجویز کا تذکرہ کیا ہوگا۔ لیکن اُن کے لئے یہ ممکن نہیں تھا کہ اس تجویز کو منوانے کے لئے کھلی جدوجہد کرتے۔ کیونکہ دوسرے دل کے مقابلے میں اُن کا سیاسی قد کاٹھ بہر کیف کم تھا وہاں سر آغا خان تھے جن کے سیاسی جاہ و جلال کا کوئی عالم نہیں تھا۔ وہاں محمد علی اور شوکت علی اور حسرت موہانی تھے جنہوں نے تحریکِ خلافت میں قربانی اور جاں سپاری

کے مظاہروں سے سب کا من موہ رکھا تھا۔ پھر وہاں مسلمانوں کا طبقۂ امراء موجود تھا جو سیاست کو اپنے گھر کی لونڈی سمجھتا تھا۔ ایسے میں علامہ دوسروں کے ساتھ ساتھ چلنے کے سوا اور کون سی راہِ عمل اختیار کر سکتے تھے۔ بہرحال انہیں یہ اطمینان تھا کہ جو قومی مطالبات مرتب ہوئے اور جن پر اجماعِ اُمت ہو گیا۔ وہ اُس نصب العین کی طرف پیش رفت کا پہلا مرحلہ تھا جو اقبال کے ذہن میں موجود تھا۔ اس لیئے انہوں نے اس کی حمایت میں کوئی کسر روا نہ رکھی۔

اقبال کے ذہن میں اسلامی مملکت کا تصور نمو پاتا رہا۔ سیاسی زمین تیار کرنے کے پہلو بہ پہلو انہوں نے فکری اور نظریاتی زمین ہموار کرنے کی سعی بھی بڑے حسن و خوبی کے ساتھ فرمائی اور اس کا ثبوت وہ لیکچر فراہم کرتے تھے جو بعد میں RECONSTRUCTION OF RELIGIOUS THOUGHT IN ISLAM کی صورت میں یک جا ہوئے۔ ان خطبات کا مقصد یہ تھا کہ اسلام کے اصول و اقدار کو عصرِ حاضر کے تقاضوں کی روشنی میں پیش کیا جائے اور ایک خطبے میں علامہ نے دلائل کے ساتھ ثابت کیا کہ اسلامی مملکت کا تصور ایسا روپ لے سکتا ہے کہ وہ جدید تقاضوں سے بھی ہم آہنگ ہو۔ چنانچہ انہوں نے ترک مفکرین کے اس اجتہاد سے اتفاق کیا کہ ضروری نہیں کہ خلافت یا امت کسی فرد کی ذات میں مرتکز ہو۔ یہ عوام کے چنے ہوئے نمائندوں کی اسمبلی میں بھی مرتکز ہو سکتی ہے۔ دوسرے اجتہاد کے لئے جس اجماع کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس کی یہ روایتی مجوزہ صورت آج کے زمانے میں ناممکن ہے کہ مختلف فرقوں اور دبستان ہائے فکرِ دینی کے نمائندوں اور فقہا کو جمع کیا جائے۔ انہوں نے کہا کہ اجماع کے تقاضے عوام کی منتخب شدہ اسمبلی بھی پورے کر سکتی ہے تیسرے انہوں نے اس نظریے کو غلط قرار دیا کہ اتحادِ عالمِ اسلامی کے لئے احیائے خلافت ضروری ہے۔ انہوں نے کہا کہ پہلے اسلامی ممالک اپنی آزادی اور استحکام کا بندوبست کریں۔ اس کے بعد ایک لیگ آف مسلم سٹیٹس بنائی جا سکتی ہے۔ اس طرح علامہ نے کوشش کی کہ مسلمانانِ ہند کے ذہنوں میں جو انتشارِ فکر موجود تھا اُسے دُور کیا جائے۔

۱۸ر جولائی ۱۹۳۰ء کو ایک خاتون کے نام مکتوب میں علامہ نے لکھا کہ:

"اگر ملک کے ایک حصے میں ایک اسلامی سٹیٹ قائم ہو جائے تو

معاشرتی زندگی بہت جلد سنور سکتی ہے۔"

اس کے دو مہینے بعد لندن میں ہندوستانی رہنماؤں کی ایک گول میز کانفرنس بلائی گئی جس کا مقصد یہ تھا کہ آنے والی آئینی اصلاحات کا ایک خاکہ تیار کیا جائے۔ اُس زمانے میں برطانیہ میں لیبر پارٹی کی حکومت تھی جس کی ہندو نوازی اور کانگریس نوازی اس حد تک واشگاف ہو چکی تھی کہ مسلمان وزیر اعظم ریمزے میکڈانلڈ کو رام جی مکند امل کے نام سے یاد کرتے تھے۔ انہی کی شہ پر ہندوؤں نے اپنا رویہ سخت کر لیا اور مسلمان مندوبین کچھ دباؤ کی بدولت، کچھ احساسِ کمتری کی وجہ سے اور کچھ حکومتِ وقت کے ساتھ مطابقت کی روایت کو برقرار رکھنے کی خاطر جداگانہ انتخاب کو چھوڑنے پر راضی ہو گئے۔ ایسے میں علامہ کی تشویش قدرتی تھی اور انہوں نے یہ فیصلہ کر لیا کہ مسلم اکثریتی صوبے اپنی الگ سیاسی تنظیم بنائیں۔ نومبر ۱۹۳۰ء کے وسط میں انہوں نے لاہور کے اخباروں "انقلاب"، "سیاست" اور "مسلم آؤٹ لک" کے ایڈیٹروں کو بلایا اُن سے تبادلۂ خیالات کیا اور وہاں یہ طے پایا کہ یہ اخبار آل انڈیا مسلم کانفرنس کے انعقاد کی تجویز اداریوں میں پیش کریں گے اور علامہ اس کے فوراً بعد اس مسئلے پر غور کرنے کے لئے معززینِ شہر کا ایک جلسہ بلائیں گے۔ چنانچہ اخبارات نے اداریوں میں لکھا کہ پنجاب، سرحد، سندھ اور بلوچستان کے مسلمان اپنے مخصوص مسائل پر غور کرنے کے لئے ایک کانفرنس بلائیں۔ ۲۳ر نومبر کو علامہ نے موعودہ اجلاس بلا لیا۔ جہاں اس تجویز پر صاد کیا گیا اور علامہ اقبال کی صدارت میں ایک مجلس استقبالیہ بنائی گئی اور اخباروں میں اس کا عام چرچا شروع ہو گیا۔ "انقلاب" کے صفحۂ اول پر ہر روز کانفرنس کے حق میں ایک چوکھٹا آتا تھا۔ جس کا عنوان تھا:

"پنجاب، سندھ، سرحد، بلوچستان اسلامی ملک ہیں۔ ان میں اسلام کا علم بلند کرو۔"

اس کے بعد حضرتِ علامہ اور بارہ دوسرے رہنماؤں اور اخبار نویسوں کے مشترکہ دستخطوں سے ایک مفصل اپیل جاری کی گئی جس کا ایک اقتباس ملاحظہ فرمایئے:

"اس کانفرنس کے طلب کرنے کا مقصد یہ ہے کہ ان صوبجات کے مسلمانوں کو حالاتِ حاضرہ اور آج کی سیاسی تحریکات سے

آگاہ کیا جائے اور ہماری ہمسایہ اقوام اور ہندوستان کی حاکم قوم
کی حکمتِ عملی سے واقف کر کے ان خطرات سے آگاہ کیا جائے
جن سے اس وقت ملّت مرحومہ دوچار ہے اور اس کے بعد
مسلمانانِ ہند کی اُس کثرت کو، جو ان صوبجات میں ہے۔ (جن کو
خدائے حکیم و علیم و خبیر نے یقیناً بلا مصلحت نہیں۔ بلکہ کسی ایسی
مصلحت کے لیئے، جو اربابِ دانش و بینش پر روز بروز عیاں
ہوتی چلی جا رہی ہے یکجا کر رکھا ہے۔ ہندوستان میں اسلام اور
مسلمانوں کے تحفظ کے لئے سرگرمِ عمل ہونے کا پیغام دیا جائے۔"

ایرانڈیا مسلم کانفرنس کا انعقاد دسمبر ۱۹۳۰ء کے اواخر میں ہونا تھا کہ اتنے میں آل انڈیا مسلم لیگ نے الٰہ آباد سیشن کی صدارت کے لئے علامہ کو منتخب کر لیا۔ اس پر ایرانڈیا مسلم کانفرنس کی مجلس استقبالیہ نے فیصلہ کیا کہ یہ کانفرنس جنوری ۱۹۳۱ء کے آخر میں ہو۔ اس کانفرنس کے زبردست چرچے کا ایک فائدہ یہ ہوا کہ گول میز کانفرنس کے مسلم مندوبین نے ہندوؤں کو مراعات دینے سے ہاتھ کھینچ لیا۔ لیکن دیسی ریاستوں کے مندوبین نے بیچ بچاؤ کے بہانے ایک بار پھر مسلمان مندوبین کو افسوسناک لچک پر مجبور کر دیا۔ ایسے میں خطبۂ الٰہ آباد ایک ایسا دھماکہ تھا جس نے پوری گول میز کانفرنس کو ششدر اور پریشان کر دیا۔

برعظیم کی سیاسی تقسیم کے تصور میں کوئی نئی بات نہیں تھی۔ عبدالحلیم شرؔر نے اپنے ہفت روزہ "مہذب" میں ۱۸۹۰ء ہی میں اس طرف اشارہ کر دیا تھا۔ ۱۹۱۳ء میں محمد علی نے اپنے ہفت روزہ "کامریڈ" میں ایک مزاحیہ تحریر چھاپی تھی۔ جس میں تقسیم کے ساتھ ساتھ تبادلۂ آبادی کا بھی تذکرہ تھا۔ ۱۹۱۷ء میں سٹاک ہوم کی بین الاقوامی سوشلسٹ کانفرنس میں علی گڑھ کے خیری برادران نے یہی تصور پیش کیا۔ ۱۹۲۰ء میں عبدالقادر بلگرامی نے بدایوں کے رسالہ "ذوالقرنین" میں گاندھی جی کے نام ایک مکتوبِ مفتوح میں تقسیم کا علاقائی منصوبہ بھی دے دیا۔ ۱۹۲۱ء میں آگرہ کے ایک وکیل نادر علی نے ایک کتابچے میں یہی تجویز پیش کی۔ ۱۹۲۳ء میں حکومت ہند کی شمال مغربی سرحد کمیٹی میں ڈیرہ اسمٰعیل خان کی انجمن اسلام کے صدر سردار گل خان نے علیحدہ مسلم مملکت کے قیام پر

زور دیا۔ ۱۹۲۴ء میں حسرت موہانی نے اپنا منصوبہ تجویز کیا اور ۱۹۲۵ء میں لالہ لاجپت رائے نے آنے والے پاکستان کا پورا نقشہ تیار کر دیا۔ لیکن ان سب کا مؤقف یہ تھا کہ روزمرّہ اختلافات اور فسادات کے پیش نظر ہندو اور مسلمان اکٹھے نہیں رہ سکتے اس لئے اُن کے منطقے الگ الگ کر دیئے جائیں۔ بہرحال اقبال برعظیم کی پہلی شخصیت تھے جنہوں نے مسلم مملکت کے تخیّل کو مثبت اور نظریاتی انداز میں پیش کیا۔ اس کے لئے ضروری ہے کہ خطبۂ الٰہ آباد سے چند نمایاں، لیکن مختصر اقتباسات کا مطالعہ کر لیا جائے۔ علاّمہ نے فرمایا:

اوّل: اسلام اخلاقی نصب العین اور ایک خاص قسم کے نظامِ سیاست کا امتزاج ہے ...... اس نے برعظیم کے مسلمانوں کی زندگی کو گہرے انداز میں متاثر کیا ہے اور انہیں ایسے بنیادی احساسات اور وفاداریاں مہیا کی ہیں جن سے بکھرے ہوئے افراد اور گروہ ایک واضح اور معین قوم کی ہیئت اختیار کر لیتے ہیں اور ایک منفرد اخلاقی شعور کے مالک بن جاتے ہیں۔

دوم: اسلام انسان کی وحدت کو روح اور مادے کی ناقابلِ مصالحت ثنویت یا دوئی میں منقسم نہیں کرتا اسلام میں خدا اور کائنات، روح اور مادہ، کلیسا اور ریاست باہم مربوط ہیں..... اسلام کا دینی نصب العین بنیادی طور پر اسلام کے معاشرتی نظام سے تعلق رکھتا ہے۔ ان میں سے ایک کو مسترد کرنے کا مطلب یہ ہے کہ دوسرا بھی مسترد کر دیا گیا ہے۔ اس لئے اگر قومی بنیادوں پر ایک نظامِ سیاست کی تشکیل کا مطلب یہ ہے کہ یہ اسلامی اصولِ جمعیت کی جگہ لے لے۔ تو یہ بات ایک مسلمان کے لئے ناقابلِ تصوّر ہے اور یہی وہ معاملہ ہے جو موجودہ وقت میں مسلمانانِ ہند سے براہِ راست تعلق رکھتا ہے۔

سوم: ہندوستان ایک چھوٹا سا ایشیا ہے۔ اس کی آبادی کے ایک

حصے کی ثقافت مشرقی ایشیا کی قوموں سے ملتی جلتی ہے اور ایک حصے کی ثقافت وسطی اور مغربی ایشیا کی قوموں سے مماثل ہے۔ اگر ہندوستان میں تعاون کا کوئی مؤثر اصول دریافت کر لیا جائے تو اس سے قدیم سرزمین میں امن اور باہمی خیرسگالی کا دور دورہ ہوگا ...... اور اس سے ایشیا کا بھی پورا سیاسی مسئلہ حل ہو جائے گا۔

چہارم: جہاں تک میں نے مسلمانوں کے ذہن کا مطالعہ کیا ہے۔ مجھے یہ اعلان کرنے میں کوئی تامل نہیں کہ اگر مستقل فرقہ وار تصفیے کی بنیاد کے طور پر یہ اصول تسلیم کر لیا جائے کہ ہندوستانی مسلمان کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اپنے ہندوستانی ادطان
میں اپنی ثقافت اور روایت کے خطوط پر بھرپور اور آزادانہ نشوونما پائے تو وہ ہندوستان کی آزادی کے لئے سب کچھ بازی پر لگانے کو تیار ہوگا۔

پنجم: آل پارٹیز کانفرنس کے قومی مطالبات کی تائید کرتے ہوئے حضرتِ علامہ نے کہا: ذاتی طور پر میں ان مطالبات پر مستزاد یہ کہوں گا کہ میں پنجاب، شمالی مغربی سرحدی صوبے، سندھ اور بلوچستان کو مدغم کر کے ایک واحد ریاست کی صورت میں دیکھنا پسند کروں گا۔ خود اختیاری حکومت قلمروِ برطانیہ کے اندر ہو یا قلمروِ برطانیہ کے باہر۔ ایک مضبوط شمال مغربی ہندی مسلم ریاست کی تشکیل مجھے کم از کم شمال مغربی ہند کے مسلمانوں کی آخری منزل نظر آتی ہے۔ یہ تجویز نہرو کمیٹی کے سامنے بھی پیش کی گئی تھی۔ لیکن اسے اس بناء پر مسترد کر دیا گیا کہ یہ اتنی بڑی ریاست ہوگی جس کا نظم و نسق چلانا مشکل ہو جائے گا۔

ششم: اس سرزمین میں ایک ثقافتی قوت کی حیثیت سے اسلام کی بقا کا دارو مدار اسے ایک مخصوص علاقے میں مرتکز کرنے پر ہے میں مطالبہ کرتا ہوں کہ ہندوستان اور اسلام کے بہترین مفادات کے پیش نظر ایک مربوط مسلم ریاست قائم کر دی جائے۔ اس سے ہندوستان میں طاقت کا اندرونی توازن امن اور سلامتی کا پیامبر ہو گا اور اسلام کو موقع مل جائے گا کہ وہ اپنے قانون اپنی تعلیم اور اپنی ثقافت کو حرکت میں لے آئے اور انہیں اپنی اصل رُوح اور زمانۂ حال کی رُوح کے قریب لے آئے۔

اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ علامہ کیا چاہتے تھے۔ ایک آزاد اور خود مختار اسلامی مملکت کے سیاسی ڈھانچے کے اندر رہتے ہوئے شمال مغربی ہند میں ایک مربوط مسلم ریاست؟ میرا جواب یہ ہے کہ علامہ کی دلی آرزو تو یہی تھی کہ ایک درمیانی راستہ تجویز کرنا پڑا اور وہ یہ تھا کہ ہندوستان کے اندر رہتے ہوئے ایک مربوط مسلم ریاست وجود میں آجائے۔ اس کی شہادت اوّل تو انہی اقتباسات سے فراہم ہوتی ہے جو پیش کیے جا چکے ہیں۔ دوسرے ہندوستان کے دفاع کے بارے میں انہوں نے جو کچھ فرمایا وہ بھی اس سمت کا شاہد ہے، اس سلسلے میں تین چھوٹے چھوٹے اقتباسات پیشِ خدمت ہیں۔

"پس ہندوستان کے سیاسی جسم کے اندر نشوونما کا پورا موقع حاصل کر کے شمال مغربی ہند کے مسلمان، غیر ملکی یلغار کے خلاف خواہ وہ یلغار نظریات کی ہو یا سنگینوں کی ہندوستان کے محافظ ثابت ہوں گے۔"

"داخلی امن کو برقرار رکھنے کی خاطر صوبائی افواج کے علاوہ ہندوستانی وفاقی کانگرس شمال مغربی سرحد پر ایک ایسی مضبوط ہندوستانی سرحدی فوج رکھ سکتی ہے جو تمام صوبوں سے حاصل کردہ یونٹوں پر مشتمل ہوگی

اور جس میں افسروں کے فرائض تمام فرقوں سے لئے ہوئے چابکدست اور تجربہ کار فوجی ادا کریں گے۔"

"مجھے اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اگر ایک وفاقی حکومت قائم ہو جاتی ہے تو مسلمان وفاقی ریاستیں دفاعِ ہند کے لئے برضا و رغبت خود غیر جانب دار ہندوستانی بری اور بحری افواج کی تشکیل سے اتفاق کر لیں گی۔ ہندوستان کے دفاع کے لئے اس قسم کی غیر جانب دار فوجی قوت مغل حکومت کے دنوں میں ایک حقیقت تھی۔ بلکہ اکبر کے زمانے میں ہندوستانی سرحد کی حفاظت ایسی فوجیں کرتی تھیں۔ جن میں ہندو جرنیل افسر ہوا کرتے تھے۔ مجھے پورا یقین ہے کہ وفاقی ہند پر مبنی ایک غیر جانبدار فوج کا منصوبہ مسلمانوں میں حبِ وطن کے احساس کو تیز کر دے گا اور بالآخر کسی ایسے شبے کو ختم کر دے گا کہ بیرونی حملے کی صورت میں ہندوستانی مسلمان سرحد پار کے مسلمانوں کے ساتھ مل جائیں گے۔"

ان اقتباسات سے ہم یہ نتائج آسانی سے اخذ کر سکتے ہیں:-

اوّل: اقبال نے جب شمال مغربی ہندی مسلم سٹیٹ کے قیام کا مطالبہ کیا تو سٹیٹ کا لفظ ایک فیڈریشن کے یونٹ کے طور پر کیا اور بنگال کا ذکر اس لئے نہ کیا کہ وہ پہلے ہی ایک مسلم اکثریتی صوبہ تھا اور اس کے آس پاس کوئی ایسا صوبہ موجود نہیں تھا جسے اس میں مدغم کیا جا سکتا۔

دوم: اقبال مسلم وفاقی ریاستوں کو جس ہندوستانی وفاقی کانگریس یا فیڈرل حکومت میں شامل دیکھنا چاہتے تھے۔ وہ حقیقت میں فیڈریشن نہیں، کنفیڈریشن تھی۔ کیونکہ اقبال اس کے اجزائے ترکیبی

کو اتنی آزادی اور خود مختاری دینے کے قائل تھے کہ ہر ریاست اپنی فوج بھی رکھ سکتی۔ دوسرے، برعظیم کے دفاع کے لئے مشترکہ فوج کا تصور اپنایا۔ تیسرے یہ کہا کہ فیڈریشن کو صرف وہی اختیارات حاصل ہوں گے جو خود مختار صوبے اسے دیں گے اور باقی ماندہ ما بقیٰ اختیارات صوبوں کے پاس رہیں گے چوتھے، وہ فیڈرل نظام چلانے کے لئے ایک ایسی اسمبلی چاہتے تھے جس کے انتخابات براہِ راست نہ ہوں۔

سوم: اقبال کا منصوبہ جناح کے "چودہ نکات" سے ایک منزل آگے تھا اور اس اعتبار سے زیادہ سائنسی حل تھا کہ ہندوؤں اور مسلمانوں دونوں کے لئے یہ گنجائش پیدا کی گئی کہ وہ اپنے اپنے نظریات کی روشنی میں اپنے اپنے منطقوں میں جو نظام چاہیں قائم کریں ان میں پُرامن بقائے باہمی کی بنیاد پر نظریاتی مسابقت کا سلسلہ جاری رہے۔ ایک دوسرے کے معاملات میں کم از کم مداخلت کر سکیں۔

چہارم: بہر حال ایک بات مبہم رہ گئی کہ اگر ہندوستان کے اندر مسلم ریاستیں مطلوب تھیں تو پھر شمال مغربی مسلم ریاست کے بارے میں "قلمرو برطانیہ کے اندر یا باہر" کے الفاظ کیوں لکھے گئے؟ انگریزوں کو "اندر" پر تو کوئی خاص اعتراض نہیں تھا۔ لیکن "باہر" کے لفظ سے بدک گئے۔ لندن ٹائمز نے ۲۹ر ستمبر ۳۱ء کے شمارے میں اتحادِ اسلامی یا پین اسلامزم کی سازش پر ناپسندیدگی کا اظہار کیا اور ایک مشہور ہندو نواز پروفیسر ایڈورڈ تھامپسن نے ۳ر اکتوبر کو اسی اخبار میں ایک مراسلہ چھپوایا۔ جس میں اندر یا باہر کے الفاظ کو خط کشیدہ کر کے علّامہ سے پوچھا کہ باقی ہندوستان کے لئے کس قسم کی قابلِ

دفاع سرحدرہ جائے گی۔ علامہ نے ۱۲راکتوبر کے لندن ٹائمز میں
اس کا جواب دیتے ہوئے لکھا کہ "میں نے قلمرو برطانیہ کے باہر
ایک مسلم ریاست کا مطالبہ نہیں کیا۔ بلکہ محض ایک قیاس پیش
کیا تھا کہ جو زبردست قوتیں اس وقت ہندوستانی برعظیم کی تقدیر
بنارہی ہیں۔ آنے والے مدھم مستقبل میں اس کا ممکنہ نتیجہ کیا ہو
سکتا ہے۔" میرا اپنا اندازہ یہ ہے کہ "قلمرو برطانیہ کے اندر یا
باہر" کے الفاظ علامہ نے دیدہ و دانستہ داخل کئے کیونکہ ان
کی خواہش یہ تھی کہ ایک مکمل طور پر آزاد اور خود مختار مملکت
وجود میں لائی جائے۔

آپ پوچھیں گے کہ اگر علامہ کی خواہش یہی تھی تو انہوں نے ہندوستانی کانگریس کے
اندر مسلم ریاستوں کا تصور کیوں پیش کیا۔ میرا جواب یہ ہے کہ انہیں بہرصورت باقی مسلم
قیادت کے ساتھ قدم ملا کر چلنا تھا کیونکہ اگر وہ بالکل مختلف لائن پیش کرتے تو مسلم قیادت سے
اُن کا رشتہ کٹ جاتا اور وہ ہو کر رہ جاتے۔

اب ہم یہ دیکھیں گے کہ خطبۂ الٰہ آباد کا فوری ردعمل کیا ہوا؟ جیسا کہ میں بتا چکا ہوں
اس وقت لندن میں پہلی گول میز کانفرنس ہو رہی تھی۔ بمبئی کے اخبار "انڈین ڈیلی میل"
کے نامور نامہ نگار مقیم لندن جناب ایف۔ ڈبلیو۔ ولسن نے ۳۱ر دسمبر ۱۹۳۰ء کو جو برقیہ بھیجا
اس میں بیان کیا کہ "ڈاکٹر اقبال کے خطبۂ صدارت پر وزیراعظم برطانیہ جناب ریمزے میکڈانلڈ
بے حد ناراض ہوئے ہیں۔" الٰہ آباد کے اخبار "لیڈر" کے نامہ نگار لندن نے لکھا: "فیڈرل
حکومت کے تصور اور اس کے حق میں ہندوستانی رہنماؤں کے خیالات و نظریات پر سر
محمد اقبال نے جو حملہ کیا ہے، اس کے خلاف نہ صرف برطانوی، بلکہ ہندوستانی حلقے بھی
غصے کا اظہار کر رہے ہیں۔" پاؤنیئر اور ٹائمز آف انڈیا جیسے اینگلو انڈین اخباروں نے اقبال
کی تجویز کو رجعت پسندانہ، ناقابلِ عمل اور نامناسب قرار دیا۔ ہندوؤں کے ردعمل کے بارے
میں پوری تصویر "انقلاب" کے ۷ر جنوری کے اداریے کے اس اقتباس کے ذریعے سے

سامنے آجاتی ہے کہ "شاید ہی کوئی گویا ہندو زبان ہو۔ جس نے اس خطبے کے خلاف نہایت ناپاک سے ناپاک انداز میں زہر افشانی و زہر ریزی نہ کی ہو اور شاید ہی چند اُلٹی سیدھی لکیریں لکھنے والا کوئی ہندو ہاتھ ہو۔ جس نے اس خطبے کو اپنی مذموم اور قابلِ صد نفرین جولانی کا تختۂ مشق نہ بنایا ہو۔ ہندوستان کے شمال، ہندوستان کے جنوب، ہندوستان کے مشرق اور ہندوستان کے مغرب میں جہاں کوئی ہندو بول یا لکھ سکتا تھا، اس نے خطبۂ مذکورہ کی انتہائی مذمت میں اس درجہ مستعدی سے کام لیا کہ شاید حکومتِ انگلینڈ سے آزادی حاصل کرنے میں بھی آج تک ایسی مستعدی کا اظہار نہیں ہوا۔ حتیٰ کہ جو ہندو ولایت میں بیٹھے تھے وہ بھی اس طرح مضطرب ہو کر مخالفت کے میدان میں اُتر آئے کہ گویا علامہ اقبال کے خطبے نے اُن کے ہاتھ سے وہ چیز چھین لی ہے جسے وہ خالصتاً اپنی ملکیت سمجھتے تھے"۔ اس تمام مہم کے دوران میں ہر قسم کی گالیاں دی گئیں۔ بہتان تراشی کی گئی۔ لیکن بدترین سے بدترین دشمن نے بھی یہ نہ کہا کہ اقبال نے علیحدہ اسلامی ریاست کا تخیّل انگریزوں کی شہ پر پیش کیا ہے اس کی ایک وجہ تو یہ تھی کہ انگریز اس تجویز کی مخالفت کرتے تھے اور دوسری وجہ یہ تھی کہ ہندو خود برطانوی سامراج کی گود میں بیٹھے تھے اور سامراج سے ان کا گٹھ جوڑ تھا نہ کہ مسلمانوں کا۔

اب ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ خطبۂ الٰہ آباد کا خود مسلمانوں میں کیا ردِ عمل ہوا۔ اس سلسلے میں عرض یہ ہے کہ لیگ کے الٰہ آباد سیشن میں مکمل سناٹا رہا اور اس پر نہ وہاں، نہ کسی اور جگہ کسی مسلمان رہنما نے کسی خیال کا اظہار کیا اور اگر کسی نے اقبال کی حمایت کی اور دھڑلّے سے کی تو وہ چند مسلمان اخبار تھے۔ لاہور میں "انقلاب" اور "مسلم آؤٹ لک" اور "سیاست" نے اور لکھنؤ میں روزنامہ "ہمدم" نے۔ اس کے بعد علّامہ کے لئے اس کے علاوہ اور کوئی راستہ نہیں تھا کہ خاموش ہو جاتے اور پبلک طور پر جناح کے چودہ نکات پر زور دیتے کہ بہرحال وہ منزل کی طرف پہلے قدم کی حیثیت رکھتے تھے! اس کے باوجود اپنا انڈیا مسلم کانفرنس کا چرچا تین چار مہینے جاری رہا اور یہ تجویز علّامہ کے ذہن میں آخری دم تک رہی لیکن اس کا تذکرہ بعد میں آئے گا۔

دوسری گول میز کانفرنس میں شرکت کے لئے اقبال ۱۹۳۱ء کے اواخر میں لندن گئے اور

انہوں نے یہ مؤقف اختیار کیا کہ جب تک مسلمانوں کے قومی مطالبات نہیں مانے جاتے وہ فیڈرل ڈھانچے پر کسی گفتگو کے قائل نہیں ہیں اور جب مسلم مندوبین نے انگریزوں کے دباؤ میں آکر فیڈرل ڈھانچے پر گفتگو کے لئے رضامندی ظاہر کر دی تو علامہ نے مسلم وفد سے علیحدگی اختیار کر لی اور کانفرنس چھوڑ کر یورپ کے دورے پر نکل گئے۔ تیسری گول میز کانفرنس دسمبر ۱۹۳۲ء کے اواخر میں ہوئی۔ لندن میں نیشنل لیگ کے ایک استقبالیے سے خطاب کرتے ہوئے انہوں نے مسلمانوں کے قومی مطالبات کی تائید فرمائی۔ لیکن ساتھ ہی کہہ دیا کہ اصل حل مسلم ریاست کے قیام میں مضمر ہے۔ انہوں نے فرمایا:

"یہ تجویز مسلمانانِ ہند کے قومی مطالبے میں شامل نہیں
لیکن میری ذاتی رائے میں یہی ایک حل ممکن ہے اور میں
انتظار کر رہا ہوں کہ تجربے سے اس تجویز کے جواز میں ثبوت
حاصل ہو جائے۔"

اسی سال لاہور میں آل انڈیا مسلم کانفرنس کے صدارتی خطبے میں انہوں نے مسلمانوں کے قومی مطالبات کی منظوری پر زور دیا اور اس کے ساتھ ہی ایک پنج نکاتی لائحہ عمل پیش کیا۔ جس میں کہا گیا کہ ہندوستان کے مسلمان صرف ایک تنظیم کے پرچم تلے جمع ہوں۔ اسے مضبوط بنانے کے لئے پچاس لاکھ روپے کا ایک فنڈ جمع کریں۔ ہر جگہ یوتھ لیگیں قائم ہوں۔ جو خاص طور پر دیہات میں بسنے والوں کی معاشی حالت کو سدھاریں۔ ہر بڑے شہر میں اسلامی ثقافتی ادارے قائم ہوں اور دینی تعلیم کو محکم بنیادوں پر استوار کیا جائے اور آخری نکتہ یہ تھا کہ علماء فقہا، اور دکلاء کی ایک اسمبلی بنائی جائے اور حکومت سے اسے آئینی طور پر تسلیم کرایا جائے تاکہ جو بل مسلمانوں کے شخصی قانون کو متاثر کرتے ہوں۔ اُن پر اس اسمبلی کی رائے دریافت کی جائے۔ ظاہر ہے اس پروگرام کا مقصد یہی تھا کہ آخری نصب العین کے حصول کے لئے زمین تیار کی جائے۔ اس کے بعد ایک آدھ سال مسلم حقوق کی جنگ میں پیش پیش رہے لیکن ۱۹۳۳ء کے اواخر میں مسلمانوں کے اختلافات نے انہیں دل شکستہ کر دیا۔ ستمبر ۱۹۳۳ء میں مولانا عبدالماجد دریا بادی کے نام مکتوب میں لکھا: گذشتہ پانچ چار سال کے تجربے نے

مجھے بہت درد مند کر دیا ہے۔ اس لئے جلسوں میں میرے لئے کوئی کشش باقی نہیں رہی۔ میں کہیں نہیں جا رہا۔ نہ پٹنہ، نہ کانپور" اور ۱۰ رجنوری ۱۹۳۴ء کو اُن کی اُس علالت کا آغاز ہوا۔ جس میں گلا بیٹھ گیا اور یہ صورت آخر دم تک رہی اور دوسرے عوارض نے بھی انہیں خطابت اور ایک سرگرم سیاسی زندگی کے ناقابل بنا دیا۔ بہرحال وہ بعض اجتماعی سرگرمیوں میں شریک رہے۔ سیاسی مسائل پر بیانات بھی جاری کرتے رہے۔ اتنے میں ۱۹۳۶ء کا سال آیا جو برعظیم کی سیاسی تاریخ میں اس لئے خصوصی اہمیت کا حامل تھا کہ ۱۹۳۵ء کے آئینِ حکومتِ ہند کے تحت صوبائی اسمبلیوں کے عام انتخابات کی آمد آمد تھی۔ مسلم لیگ نے انتخابی مہم میں حصّہ لینا چاہا تو پنجاب میں علامہ کا تعاون حاصل کیا۔ لیکن تنظیم کا وجود عدم وجود برابر ہونے کی وجہ سے پنجاب میں مسلم لیگ کو شدید شکست کا سامنا کرنا پڑا۔ ہندوستان کے باقی صوبوں میں بھی لیگ کی حالت چنداں قابلِ رشک نہیں تھی۔ بہرحال یہ بھی ظاہر ہو گیا کہ کانگریس کو بھی مسلمانوں میں کوئی اثر حاصل نہیں۔ کیونکہ بالنو کے قریب مسلم نشستوں میں سے وہ صرف پچیس نشستیں حاصل کر سکی۔ جس میں پندرہ صوبہ سرحد سے تعلق رکھتی تھیں۔ اس دوران میں پنڈت جواہر لال نہرو نے بڑی گھن گرج کے ساتھ سوشلزم کا نعرہ بلند کیا جس سے مسلمان بھی متاثر ہونے لگے۔

اب علامہ کی سوچ میں ایک بڑی تبدیلی واقع ہوئی۔ وہ پہلے علیٰحدہ مسلم مملکت کا مطالبہ کرتے تھے تو زیادہ تر اسلامی ثقافتی محرکات کی بناء پر۔ اب معاشی محرکات نے فوقیت حاصل کر لی اور انہوں نے قائداعظم کو پاکستان کے راستے پر ڈالنے کے لئے نجی اور خفیہ خطوط کا سلسلہ شروع کیا۔ ۲۸ رمئی ۱۹۳۷ء کے خط میں صاف صاف لکھا کہ اگر مسلم لیگ کو زندہ رہنا ہے تو اسے ایک عوامی جماعت بننا ہوگا اور اس کا تقاضا یہ ہے کہ مسلمانوں کے افلاس کا مسئلہ حل کیا جائے۔ اقبال نے لکھا:

> "خوشی کی بات یہ ہے کہ اس کا یہ حل موجود ہے کہ اسلام کا قانون نافذ کیا جائے اور جدید تصورات کی روشنی میں اسے مزید نشو و نما دی جائے۔ اسلامی قانون کے ایک طویل اور محتاط

مطالعہ کے بعد میں اس نتیجے پر پہنچا ہوں کہ اگر اس نظام قانون کو اچھی طرح سمجھ کر نافذ کیا جائے تو ہر شخص کے لئے کم از کم قوت لایموت کا حق محفوظ ہو سکتا ہے لیکن اس ملک میں اسلامی شریعت کا نفاذ اور نشو و نما اس وقت تک ناممکن ہے جب تک ایک یا ایک سے زیادہ مسلمان مملکتیں وجود میں نہیں آجاتیں۔ سال ہا سال سے میرا یہ دیانتدارانہ عقیدہ رہا ہے اور میں اب بھی سمجھتا ہوں کہ یہی وہ واحد راستہ ہے جس پر چل کر مسلمانوں کے لئے روٹی کا مسئلہ بھی حل ہو سکتا ہے اور ایک پُرامن ہندوستان بھی حاصل ہو سکتا ہے۔ اگر ہندوستان میں ایسی چیز ناممکن ہے تو اس کا واحد متبادل خانہ جنگی ہے، جو حقیقت میں ہندو مسلم فسادات کی صورت میں کچھ عرصے سے جاری ہے۔ مجھے اندیشہ ہے کہ ملک کے بعض حصوں میں مثلاً شمال مغربی ہند میں فلسطین کا عمل دہرایا جائے گا اور یہ بات بھی ہے کہ ہندو مذہب کے سیاسی جسم میں جواہر لال کا سوشلزم دخیل ہوا تو خود ہندوؤں کے اندر بھی بہت خون ریزی ہو گی۔ معاشرتی جمہوریت اور برہمن ازم کے درمیانی مسئلہ، برہمن ازم اور بدھ ازم کے درمیان مسئلے سے مختلف نہیں۔ میں نہیں کہہ سکتا کہ آیا سوشلزم کا وہی حشر ہو گا جو ہندوستان میں بدھ ازم کا ہوا تھا۔ لیکن یہ بات میرے ذہن میں واضح ہے کہ اگر ہندو ازم معاشرتی جمہوریت قبول کرتا ہے تو وہ ہندو ازم کی حیثیت سے یقیناً ختم ہو جائے گا، لیکن اگر اسلام کسی مناسب صورت میں اور اپنے قانونی اصول کے مطابق معاشرتی جمہوریت قبول کر لے تو یہ ایک انقلاب نہیں ہو گا بلکہ اسلام کی اصل پاکیزگی کی طرف لوٹنے کے مترادف ہو گا۔ پس جدید مسائل

کا حل ہندوؤں کے مقابلے میں مسلمانوں کے لئے کہیں زیادہ آسان ہے لیکن جیسا کہ میں اوپر کہہ چکا ہوں کہ اسلامی ہند میں ان مسائل کے حل کو ممکن بنانے کے لئے ضروری ہے کہ ملک کی از سرِ نو تقسیم عمل میں لائی جائے اور قطعی اکثریت کی حامل ایک یا ایک سے زیادہ مسلم مملکتیں وجود میں لائی جائیں۔ کیا آپ کا یہ خیال نہیں کہ ایسا مطالبہ کرنے کی گھڑی آن پہنچی ہے۔ غالباً آپ جواہر لال نہرو کے ملحدانہ سوشلزم کا یہی بہترین جواب دے سکتے ہیں۔"

۲۱ جون ۱۹۳۷ء کو علامہ نے ایک نجی اور خفیہ خط میں قائد اعظم کو بتایا کہ پنجاب کے مسلمان پہلے سے تجویز کر رہے ہیں کہ ایک شمال مغربی ہند مسلم کانفرنس بلائی جائے مجھے آپ سے اتفاق ہے کہ یہ مرحلہ اس کے لیے مناسب نہیں۔ لیکن اس بات کی تو یقیناً ضرورت ہے کہ آپ لیگ کے سالانہ اجلاس میں اپنے خطبۂ صدارت کے دوران میں یہ اشارہ کر دیں کہ شمال مغربی ہند کے مسلمانوں کو آخر کار کون سی راہِ عمل اختیار کرنی ہوگی۔ اسی خط میں آپ نے لکھا:

"میرے نزدیک واحد ہندوستانی فیڈریشن کا حامل نیا آئین کاملاً ناقابلِ قبول ہے۔ اگر ایک پُرامن ہندوستان مطلوب ہے اور مسلمانوں کو غیر مسلموں کے غلبے سے بچانا ہے تو اس کی ایک ہی صورت ہے کہ میری تجویز کے مطابق از سرِ نو بنائے ہوئے مسلم صوبوں پر مشتمل ایک الگ فیڈریشن بنائی جائے۔ آخر شمال مغربی ہند اور بنگال کے مسلمانوں کو کیوں نہ ایسی قومیں سمجھا جائے جنہیں ہندوستان کے اندر اور باہر کی دوسری قوموں کی طرح حقِ خود ارادیت حاصل ہو۔ ذاتی طور پر میرا خیال یہ ہے کہ اس وقت شمال مغربی ہند اور بنگال کے مسلمانوں کو مسلم اقلیتی صوبے نظر انداز کر دینے چاہئیں۔ یہی وہ بہترین راستہ ہے جو مسلم اکثریتی اور مسلم اقلیتی دونوں قسم کے

صوبوں کے مفاد میں ہے۔"

حضرت علامہ کی توقع یہ تھی کہ اکتوبر ۱۹۳۷ء میں لکھنؤ میں آل انڈیا مسلم لیگ کے سیشن میں قائدِ اعظم مسلمانوں کے لئے حق خود ارادیت کا مطالبہ کریں گے لیکن یہ توقع پوری نہ ہوئی۔ کیونکہ قائدِ اعظم ابھی اس کے قائل نہیں ہوئے تھے۔ راقم الحروف کو اچھی طرح یاد ہے کہ جب اگست اور ستمبر ۱۹۳۷ء میں پنجاب مسلم سٹوڈنٹس فیڈریشن کے سلسلے میں علامہ سے ملتے رہے تو یہ مسئلہ پیدا ہوا کہ مسلم طلبہ کا نصب العین کیا ہو؟ انہوں نے ایک ملاقات میں کہا تم نوجوان ہو سیاسی جماعتوں پر تکیہ نہ کرو اور اپنا نصب العین خود تجویز کرو۔ دوسری ملاقات میں جب ہم نے اصرار کیا کہ وہ نصب العین کے بارے میں مشورہ دیں تو کہنے لگے کہ لیگ کے اکتوبر سیشن کا انتظار کیوں نہیں کر لیتے؟ یہ بات غالباً اس لئے کہی کہ وہ لیگ سیشن سے توقعات باندھے ہوئے تھے۔ جب راقم الحروف نے انہیں یاد دلایا کہ گزشتہ ملاقات میں انہوں نے سیاسی جماعتوں پر تکیہ نہ کرنے اور اپنے نصب العین کا فیصلہ خود کرنے کی تلقین فرمائی تھی اور اب لکھنؤ سیشن کا انتظار کرنے کو کہہ رہے ہیں تو ان کے چہرے پر ایک عجیب دل کش تاثر غالب آیا اور کہنے لگے میں اب بھی یہی کہتا ہوں، اس پر میں نے کہا ہمارے لئے نصب العین آپ تجویز کریں۔ چنانچہ وہیں یہ بات طے پا گئی کہ مسلم طلبہ کا نصب العین یہ ہوگا۔ شمال مغربی ہند میں مسلمانوں کے حق خود ارادیت کی بنیاد پر ایک ایسی مسلم نیشنل سٹیٹ کا قیام، جس میں پنجاب، سرحد، سندھ، بلوچستان اور کشمیر شامل ہوں۔ یہ نصب العین ہماری جماعت کے آئین کا جزو بن گیا بلکہ ہم نے سرحد سندھ اور کشمیر کی شاخوں کا الحاق بھی قبول کر لیا۔

اب سوال یہ باقی رہتا ہے کہ حضرتِ قائدِ اعظم نے علامہ کے خطوط سے کیا اثر قبول کیا۔ بدقسمتی سے علامہ کے نام قائدِ اعظم کے جوابات نہایت پُر اسرار حالات میں ایسے گم ہوئے کہ ان کا سراغ پھر کبھی نہ ملا۔ بہرحال ۱۹۴۳ء میں جب علامہ کے خطوط بنام قائدِ اعظم کا مجموعہ چھپا تو اس کا پیش لفظ قائدِ اعظم نے لکھا اور اس سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ قائدِ اعظم پر ان خطوط کا کیا اثر پڑا۔ اس پیش لفظ سے ایک اقتباس ملاحظہ ہو:

"میرے نزدیک یہ خطوط بہت بڑی تاریخی اہمیت کے حامل

ہیں۔ بالخصوص وہ خطوط جن میں انہوں نے اسلامی ہند کے سیاسی مستقبل کے بارے میں اپنے خیالات واضح اور دوٹوک انداز میں پیش کئے۔ ان کے خیالات بہت بڑی حد تک میرے خیالات سے ملتے جلتے تھے اور اُن کے خیالات نے مجھے بھی ہندوستان کے آئینی مسائل کے مطالعہ اور محتاط غور و فکر کے بعد انہی نتائج پر پہنچایا اور یہی وہ خیالات تھے جنہوں نے مسلمانانِ ہند کی متحدہ مرضی کے مطابق آل انڈیا مسلم لیگ کی قرارداد لاہور کی صورت لی جو ۲۳ مارچ ۱۹۴۰ء کو منظور ہوئی اور جسے عرفِ عام میں قراردادِ پاکستان کہا جاتا ہے۔"

آخر میں بڑے ادب کے ساتھ عرض کروں گا کہ اقبال ایک ایسا پاکستان چاہتے تھے جہاں اسلامی نظریۂ حیات کو پنپنے اور پھلنے پھولنے کے پورے مواقع حاصل ہوں لیکن جب وہ اسلام کا نام لیتے تھے تو اس سے مراد تھا۔ اس کا ٹھوس روپ، جو جدید تقاضوں سے ہم آہنگ ہو نہ کہ محض نعرہ زنی۔ وہ پاکستان میں ایک ایسی سوشل ڈیموکریسی چاہتے تھے جو اسلامی قانون کے مطابق ہو اور اس سوشل ڈیموکریسی کے خدوخال معلوم کرنے ہوں تو ضربِ کلیم اور بالِ جبریل کا مطالعہ ضروری ہے!

عبدالحمید کمالی

جناحؒ، اقبالؒ اور تصوّرِ پاکستان

اس عنوان کے انتخاب کے معاملے میں تین باتوں نے میرے لیے مہمیز کا کام کیا۔ ان میں سب سے اہم تاریخ کا یہ لطیفہ غیبی ہے کہ لالہ لاجپت رائے کا سی آر داس کے نام ایک خط دیکھتے دیکھتے ہمارے ملی و مذہبی شعور کا سرچشمہ بن گیا۔ دوسری اہم بات قائداعظم جناح کی پاکستان مجلس دستور ساز میں صدارتی تقریر ہے جو اس قسم کے مذہبی شعور سے بالکل مبرّا ہے۔ تیسری اہم بات ایک بڑا التباس ہے جس کے ذریعہ اقبال کو وطن ناآشنا قومیت کا امام قرار دیا گیا۔ ایک چوتھی بات بھی ہے، وہ یہ کہ ہر قوم کے چند اساطیر ہوتے ہیں جن میں اس کی ضمیات کی داستان ہوتی ہے جو رفتہ رفتہ کہاوتوں کا روپ دھار لیا کرتی ہے۔ ہمارے ہاں بھی ایسی کہاوتوں کا رواج ہو گیا ہے۔ گو تخلیق پاکستان کے بارے میں ان سے گمراہ کن تاثر پیدا ہوتا ہے مگر یہی ہماری ملی یادداشت کا جزو بنتی ہے۔

لاجپت رائے کا وہ مشہور خط جو ہمارے ملی شعور کا جزو بن گیا ہے اس طرح ہے:

"..... گذشتہ چند ماہ سے میں نے اپنا بہت سا وقت مسلم قانون اور مسلم تاریخ پڑھنے میں صرف کیا ہے اور اب میں یہ محسوس کرنے لگا ہوں کہ ہندو مسلم ایکا حاصل ہونا ممکن نہیں ہے

یہ تسلیم کر لینے کے بعد بھی کہ موجودہ مسلم قائدین جو عدم تعاون کی تحریک میں شامل ہیں بہت نیک نیت ہیں، میں یہ سمجھتا ہوں کہ ان کا مذہب اس اتحاد میں مطلقاً حارج ہے۔ کلکتہ میں میں نے آپ کو اپنی گفتگو جو حکیم اجمل خاں اور ڈاکٹر کچلو سے ہوئی تھی، سنائی تھی۔ حکیم صاحب سے زیادہ شریف النفس مسلمان ہندوستان میں کوئی نہیں۔ مگر کیا کوئی مسلمان قرآن سے انحراف کرسکتا ہے؟ میری آرزو صرف یہی ہو سکتی ہے کہ (کاش) میں نے قرآن کا مفہوم غلط سمجھا ہو۔"

اجتہاد تو تھا یہ لاجپت رائے کا، مگر ہمارے ملی تخیلات میں اس کا پیوند اس طرح لگا ہے کہ گویا ہمارے دین کا یہی روحانی اصل اصول ہے۔ کسی عالم دین بلکہ خود اقبال نے کہیں اس قسم کی رائے کا اظہار نہیں کیا کہ اسلام اور قرآن برادران وطن کے ساتھ اتحاد کی راہ میں حارج ہیں۔ کسی سیاسی قائد مثلاً جوہر یا جناح نے بھی یہ نہیں کہا کہ ہندو مسلم اتحاد کے نہ ہونے کا سبب قرآن اور اس کے احکامات ہیں۔

دوسری بات چودھری خلیق الزماں کی زبان سے سنئے۔ وہ کہتے ہیں کہ:

"۱۱ر اگست سنہ ۴۷ کو بحیثیت نامزد گورنر جنرل اور صدر مجلس دستور ساز پاکستان مسٹر جناح نے اولین موقع پر دو قومی نظریہ کو ترک کر دیا۔" قائد اعظم نے اس مجلس میں یہ خطبہ دیا تھا: "اب اگر ہم مملکت پاکستان کو خوش حال اور فارغ البال دیکھنا چاہتے ہیں تو ہم کو کلیتہً عوام کی خدمت میں خصوصاً غریبوں کی خدمت میں لگ جانا چاہیئے۔۔۔۔۔ خواہ تمہارا رنگ، ذات اور دین کچھ ہی ہو مگر اب تم میں سے ہر ایک پاکستان کا شہری ہے جس کے وہی تمام حقوق اور ذمہ داریاں ہیں جو کسی اور کی ہو سکتی ہیں۔۔۔ ہم کو اسی جذبہ سے کام کرنا ہے۔ تھوڑے عرصہ میں اکثریت اور اقلیت، ہندو قوم اور مسلم قوم کے قصے ختم ہو جائیں گے۔ خود مسلمانوں میں پٹھان، پنجابی اور شیعہ سنی وغیرہ ہیں۔ اسی طرح ہندوؤں میں برہمن ویش، کھتری، بنگالی، مدارسی وغیرہ ہیں۔ یہ سب (تفرقات) دور ہو جائیں گے۔ اگر آپ مجھ سے پوچھیں تو یہ حقیقت ہے کہ ہندوستان کی آزادی میں یہی مختلف حالات حارج رہے ورنہ

ہم بہت پہلے آزاد ہو چکے ہوتے ۔ آپ کسی مذہب یا عقیدہ کے ہوں، اس کو ریاست کے کام سے واسطہ نہیں ۔"

تیسرا اہم عامل جس سے ملّی شعور متاثر ہوا اقبال کے چند ابیات ہیں جن کی نشر و اشاعت، اقبال کے تمام ملّی و مدنی نظریات سے کہیں زیادہ ہوئی ہے اور جن کی روشنی میں عامۃ الناس سے "بے وطن قوم" بننے کو کہا جاتا ہے ۔ وہ ابیات یہ ہیں :

عجم ہنوز نداند رموز دین ورنہ

ز دیوبند حسین احمد این چہ بوالعجبی است

سرود بر سر منبر کہ ملّت از وطن اوست

چہ بے خبر ز مقام محمدؐ عربی است

بمصطفےٰ برساں خویش راکہ دیں ہمہ اوست

اگر بہ او نرسیدی تمام بولہبی است

یوں نظر آتا ہے کہ ہم نے اقبال سے بس ان ہی شعروں کی حد تک استفادہ کیا ہے اور ان شعروں کو بھی ہم لالہ لاجپت رائے کے ارشادات کی روشنی میں معانی پہناتے ہیں اور ملّت اسلامیہ میں وطن ناشناس قومیت کی آبیاری کرتے ہیں ۔ مزید برآں یوں معلوم ہوتا ہے کہ لاجپت رائے اور ان کے قماش کے غیر مسلم مفکر خدانخواستہ ہمارے آئمہ دین ہیں ۔ ہم اپنی پوری سیاست، اجتماعی حرکیت، داعیات قومی، اور شعور مذہبی کی شرح و تاویل ان ہی کے ڈالے ہوئے خطوط پر کرتے ہیں اور ان ہی کے مجوزہ قاعدوں اور مفروضات پر ہمارے مورخ آج کل تاریخ سازی کر رہے ہیں ۔ چنانچہ ہماری ملّی تاریخ کو یہ مسلم مورخین، بالخصوص پاکستان کے نئے مورخین اس طرح پیش کرتے ہیں کہ گویا امت محمدیہ اپنی تاسیس میں ایسی ہے کہ :

۱۔ دوسری ملتوں سے تعاون اس کی فطرت کے خلاف ہے، وہ بباطن اتحاد دشمن اور ہمسایہ آزار ہے ۔

۲۔ اس کی پوری تاریخ تعاون کی شکست و ریخت سے عبارت ہے، جہاں کہیں اسلام نے غلبہ حاصل کیا اقوام سے برادری اور مساوات رخصت ہوگئی۔

۳۔ یہودیوں کی طرح مسلم شعور تمدن کو وطن سے کوئی نسبت نہیں ہے: ہر وطن میں غیریت اس کا منصب ہے، اس لئے ناموس وطن اس کے لیے وقعت نہیں رکھتی۔

آخری بات جو اس مضمون کے عنوان کی وجہ ہے یہ ہے کہ، جیسا میں پہلے عرض کر چکا ہوں، ہر قوم کے اپنے آغاز و نشاۃ سے متعلق کچھ نہ کچھ بصائر ہوتے ہیں جو اساطیر کی شکل اختیار کر لیتے ہیں۔ اس کی حقیقت یا روح دو چار کہاوتوں یا ضرب الامثال میں مجسم ہو کر دوام اختیار کر لیتی ہے۔ قیام پاکستان کے چوبیس پچیس برس بعد جب ہم اپنے ہاں کے امثال کا جائزہ لیتے ہیں تو کچھ اس قسم کی باتیں سنتے ہیں: "پاکستان کی بنیاد اسی دن پڑ گئی تھی جس دن محمدؐ بن قاسم نے دیبل کی بندرگاہ میں قدم رکھا: "شاعر مشرق نے پاکستان کا خواب دیکھا اور قائد اعظم نے اس کو حقیقت بنایا۔" ایک کہاوت خود شاعر مشرق کے بارے میں ہے: "پہلے وہ وطن پرست تھے مگر بعد میں اسلام پرست ہو گئے۔" اسی طرح قائد اعظم کے بارے میں یوں ہے کہ وہ پکے قوم پرست تھے، اقبال نے اس کی کایا پلٹ دی، جس سے وہ پاکستان کے داعی بن گئے۔"

پاکستان، اقبال اور جناح کے بارے میں اس قسم کے عامیانہ تخیلات دراصل اس دور کے صحافیانہ پروپیگنڈے کی یادگار ہیں جب ملت اسلامیہ ہند ۱۹۴۰ء اور ۱۹۴۶ء کے درمیان تحریک پاکستان چلا رہی تھی۔ اس قسم کی پرکشش اور ڈرامائی کہاوتیں عوام میں بہت جلد پھیل جاتی ہیں۔ اس لیے اس دور کا صحافی اور سیاسی پروپیگنڈہ آسان راہوں پر چل پڑا تو کیا تعجب ہے؟

ہم اپنے موضوع سے کسی قدر گریز کرتے ہوئے حالات کا جائزہ لیں تو پتہ چلتا ہے کہ یوں تو عبدالجبار خیری نے ۱۹۱۷ء میں اسٹاک ہوم کی بین الاقوامی سوشلسٹ کانفرنس میں تقسیم ہند کا خیال پیش کیا تھا، مگر اس کا سب سے زیادہ واضح اور معین خاکہ عبدالقدیر بدایونی ۱۹۲۲ء میں پیش کیا، جب کہ خلافت اور سوراج کے لیے ہندو مسلم اتحاد کے تھپیڑے اٹھ اٹھ کر ایوانِ حکومت سے

ٹکرار ہے تھے ۔ عبدالقدیر بدایونی نے ایک کھلے خط میں جو دراصل ایک مقالہ تھا ۔ گاندھی جی سے خطاب کرتے ہوئے کہا: "اگر آپ یہ چاہتے ہیں کہ ہندو، مسلمانوں کا اتفاق ہو تو آپ کو افراد کی ذاتی رائے چھوڑ کر ہمارے قومی و اسلامی نقطۂ خیال پر نظر ڈالنی ہو گی ۔ جس بات کی ضرورت ہم محسوس کرتے ہیں وہ یہ ہے کہ مذہب کو سیاسیات سے بالکل علیحدہ رکھا جائے تاکہ جانبین کے معتقدات ناجائز دخل اندازی سے محفوظ رہیں ۔ علاوہ بریں جو تہوار اور رسوم وجلوس آپ کے مخصوصات میں سے ہیں ان میں قطعاً مسلمانوں کو شریک نہ جائے ۔ نہ آپ لوگ ہمارے مذہبی امور میں مخل ہوں، بلکہ لکم دینکم ولی دین پر عامل رہیں ۔ اگر کچھ عرصہ ان باتوں کا لحاظ رکھا جائے گا اور مسلمانوں کی مذہبی آزادی میں، چاہے وہ قربانی کے متعلق ہو یا نماز، اذان وغیرہ کی بابت، مداخلت نہ کی جائے تو اس کا یہ اثر ہو گا کہ آج جو کشمکش ان دو قوموں میں موجود ہے وہ کم ہو جائے گی اور ملکی معاملات میں دونوں ایک دوسرے کے شریک ہو سکیں گے ۔

" یہاں پر میں یہ گذارش کرنا چاہتا ہوں کہ مخالفت کی بنا صرف گاؤ کشی نہیں ہے بلکہ اردو ہندی جھگڑے، انتظام سلطنت میں حقوق کی مزاحمت، انتخاب جداگانہ سے انکار، سرکاری ملازمت کی کشمکش وغیرہ بھی اپنی اپنی جگہ پر اتحاد کے موانع ہیں ۔ اس لیے یہ اصول تسلیم کر لینے کے بعد کہ مذہب کو سیاسیات سے علیحدہ رکھا جائے اور جانبین کے معتقدات سے تعارض نہ کیا جائے ۔ اس بات کی اشد ضرورت ہے کہ ایک زبردست کمیشن مساوی التعداد ہندوؤں اور مسلمانوں کے معتمد علیہ اشخاص کا مقرر کیا جائے جو حسب ذیل اسکیم پر غور کرنے کے بعد ایک قابل قبول اور ممکن العمل فیصلہ کرے ۔

" ہندوستان کی تقسیم از سر نو قومیت کی بنا پر اس طرح کی جائے کہ ہر قوم کا بڑے سے بڑا حصہ ۔ ۔ ۔ اس کی آبادی کا علیحدہ کر دیا جائے اور یہ حصہ اس قوم کا حلقۂ اثر قرار دیا جائے مثلاً مسلمانوں کے لیے حسب ذیل تین صوبہ جات بنائے جا سکتے ہیں ۔

(۱) صوبہ سرحدی و مغربی پنجاب کے دس اضلاع : راولپنڈی، اٹک، جہلم، گجرات، شاہ پور،

میانوالی، جھنگ، مظفر گڑھ، ڈیرہ غازی خاں اور ملتان یکجا کر کے ایک صوبہ بنایا جائے۔

(ب) بنگال میں بوگرہ، رنگ پور، دیناج پور، جیسور، ندیا، فرید پور، ڈھاکہ، راج شاہی، میمن سنگھ، باقر گنج، نواکھالی اور ٹپرا کے اضلاع کا دوسرا صوبہ بنایا جائے۔

(ج) سندھ کو بمبئی پریسیڈنسی سے جدا کر کے تیسرا صوبہ بنایا جائے۔

(۲) یہ بات اصولاً تسلیم کر لی جائے کہ اس تقسیم کے بعد ہر حصہ ملک کا نظم و نسق اس کی کثیر التعداد رعایا کے مفاد کے لیے کیا جائے گا۔

(۳) قلیل التعداد اقوام کی حفاظت و ادائے مراسم مذہبی و حقوق ملازمت وغیرہ کے لیے قواعد مرتب کئے جائیں اور ان کی قومی، سیاسی اہمیت کی بنا پر حسب ضرورت دارالامن قائم کئے جائیں مثلاً پنجاب میں سکھ قوم ایک باا‎ثر قوم ہے لیکن کسی واحد ضلع میں وہ بلحاظ آبادی ہندوؤں یا مسلمانوں سے زیادہ نہیں ہے جو اس کا حلقہ اثر بنایا جا سکے اس لیے قومی اور پولیٹیکل اہمیت کی بنا پر ان کے لیے ایک دارالامن قائم کیا جائے۔ لدھیانہ اور امرت سر اس کے لیے بہت موزوں ہیں۔ ان مقامات کا نظام حکومت سکھوں کے مفاد کے لحاظ سے ترتیب دیا جائے۔ سیالکوٹ سکھوں کا ماویٰ و ملجیٰ قرار دیا جائے اور ان کو وہاں وہی حقوق دیئے جائیں جو سکھوں کو امرت سر، لدھیانہ میں حاصل ہیں۔ اسی طرح ممالک متحدہ آگرہ و اودھ میں جو اسلامی تمدن کا گہوارہ ہے مسلمانوں کے حقوق کی حفاظت کے لیے خاص انتظام کی ضرورت ہو گی۔

(۴) تبادلہ آبادی کے لیے سہولتیں بہم پہنچائی جائیں تاکہ قلیل التعداد اقوام کے افراد جو کسی خاص وجہ سے ترک وطن کر کے خود اپنی قوم کے حلقہ اثر میں جانا چاہیں وہ بغیر زیادہ نقصان کے تبدیل سکونت کر سکیں۔

(۵) مجوزہ کمیشن کا فیصلہ قومی معاہدہ کی صورت میں ترتیب دیا جائے اور گورنمنٹ کے سامنے بطور ملکی مطالبہ کے عمل درآمد کے لیے پیش کیا جائے۔

(۶) جس وقت تک اس طرح کا معاہدہ نہ ہو جائے۔

(ل) مسلمانوں کے انتخاب جداگانہ کی مخالفت نہ کی جائے

(ب) پنجاب اور بنگال میں مسلمانوں کی نمائندگی کا تناسب آبادی کی بنا پر قرار دیا جائے۔

(ج) مذہبی مناقشات کے انسداد کے لیے قومی پنچائتیں قائم کی جائیں جنمیں ہندو مسلمان کے نمائندوں کی تعداد مساوی ہو اور ہر قوم کی پنچائت کے لیے وہی لوگ منتخب کئے جائیں جو درحقیقت معتمد علیہ ہوں۔"

عبدالقدیر بدایونی کی یہ تجاویز مارچ اور اپریل ۱۹۲۰ء میں ذوالقرنین بدایوں میں شائع ہوئیں۔ پھر ان کو مسلم یونیورسٹی پریس علی گڑھ سے باہتمام مقتدا خاں شیروانی ۱۹۲۵ء میں شائع کیا گیا[۴]۔ بدایونی کی سیاسی بصیرت حیرت انگیز معلوم ہوتی ہے۔ ان تجاویز کے ستائیس برس بعد دی پی مینن۔ ماؤنٹ بیٹن۔ اسکیم کے تحت جو پاکستان معرض وجود میں آیا وہ بحیثیت مجموعی ان خطوط پر مشتمل تھا جو انہوں نے مسلم آبادی کے اقتدار کے لیے مشخص کئے تھے ان کی تجاویز میں تبادلہ آبادی کی بھی پیش بینی کی گئی تھی۔ پھر سکھوں کے لیے ایک دارالامن بھی تجویز کیا گیا تھا سکھوں نے مشرقی پنجاب کو تقسیم کروا کر ایک صوبہ اپنے لیے وضع کیا۔ یہ بات ۱۹۶۵ء میں ہوئی گویا ان کے لیے دارالامن کی ایک شکل ہوئی۔ عبدالقدیر بدایونی ایک بڑے عالم تھے، لیکن عملی سیاست کی دنیا سے دور تھے۔ ۱۹۴۲ء سے وہ حیدرآباد کے مفتی عدالت العالیہ رہے۔ بہرحال بات آئی گئی ہو گئی۔ یہ اسکیم سیاسی اقدامات کا جزو نہ بنی، تاآنکہ مسلم سیاست ۱۹۳۷ء کے بعد خود ایسے ڈھرّے پر آگئی کہ بالآخر دو وفاقوں کی تجویز کی صورت میں پاکستان کا قیام اس کا نصب العین بن گیا۔ نصب العین کے اس تعین میں جناح اور اقبال کا فیصلہ کن حصّہ ہے گو دیگر قائدین مثلاً شعیب قریشی اور خلیق الزمان کے حصّہ سے بھی انکار نہیں کیا جا سکتا۔ تحریکِ پاکستان اس طرح بہرحال ہندوستان کے سیاسی تعامل کی پیداوار ہے۔ اس تحریک کو اس بات سے کوئی علاقہ نہیں کہ محمد بن قاسم نے دیبل میں قدم رکھا تھا۔ اس خصوص میں اس سچی بات سے بھی انکار نہیں کیا جا سکتا کہ ہندو سماج نے عرب اور بعد ازاں ترک، افغان، اور مغل ادوار حکومت میں اپنی

انفرادیت، مزاج اور تمدن کی کم و بیش پوری طرح حفاظت کی۔ دوسری طرف مسلمانوں کا بھی یہی حال رہا۔ ہندوستان میں وہ ہندو تہذیب کی وسعتوں میں کھوئے جانے سے بچ گئے۔ ہر دور میں انہوں نے اپنی انفرادیت کو برقرار رکھا۔ ان سے قبل یہاں یہ ہوا کیا ہے کہ جو تہذیب بھی باہر سے آئی یا جو قوم بھی وارد ہوئی وہ ہندو۔ بدھی تہذیب کے بہاؤ میں آہستہ آہستہ گم ہو گئی۔ اس طرح ایک اور صرف ایک ملک گیر تمدنی بہاؤ اس برصغیر کی تاریخ میں تمام مزاحمتوں اور دشواریوں کے باوجود جاری رہا۔ اسلام کی آمد سے اس تاریخی سیل کی ماہیت میں انقلاب آفریں تبدیلی ہوئی۔ دو ایسے تہذیبی دائروں کا باہمی تعامل شروع ہوا، بالخصوص شہاب الدین غوری (۱۲۰۶ء) کے زمانے سے، کہ ان میں سے ہر ایک اتنا طاقتور تھا کہ دوسرے میں جذب نہ ہو سکا۔ مگر اس سے پاکستان کا تصور اخذ نہیں کیا جا سکتا اس لیے کہ ان ہر دو تہذیبوں نے باہمی میل جول کے ذریعہ ایسے کردار و اخلاق کو بھی نشوونما پانے کا موقع دیا کہ ان کا باہمی تعمیری تعامل بحیثیت مجموعی مختلف شکلوں سے آگے بڑھتا گیا۔ مغلوں کا دور آنے تک یہ اتنی ترقی کر گیا تھا کہ سیاسی اور سماجی اعتبار سے نئے دور کا آغاز ہوا۔ ایبک (۱۲۱۰ء) سے شیر شاہ (۱۵۴۵ء) تک سیاسی اقتدار کی لگام ہمیشہ ایک قبیلہ یا قوم کے ہاتھ میں ہوا کرتی تھی۔ فیروز تغلق (۱۳۸۸ء) کے زمانے تک یہ اقتدار ترک قبائل کا تھا۔ ان کے اقتدار میں کوئی اور گروہ شریک نہیں ہوتا تھا۔ اس کے بعد سے یہ اقتدار کسی قدر مخلوط رہا۔ پھر افغانوں کا ہو گیا۔ مغلوں کے عہد میں ہمایوں (۱۵۵۵ء) کے دور سے اقتدار کے ہیکل میں فیصلہ کن تبدیلی ہوئی۔ یہ دو طاقتی اقتدار ہو گیا۔ تورانی اور ایرانی اس کے شریک بن گئے۔ پھر اکبر (۱۶۰۵ء) کے زمانے یہ متغیر ہو کر سہ طاقتی اقتدار بن گیا۔ راجپوت بھی اس کے شریک ہو گئے۔ یہ رجحان اکبر کے بعد اور بھی نمایاں ہو گیا۔ اس طرح مغل عہد سہ طاقتی اقتدار و حکومت کا مظہر تھا۔ خود اورنگ زیب (۱۷۰۷ء) کے عہد میں بھی تورانی، ایرانی اور راجپوت اقتدار میں فرق نہیں آیا۔ صرف اتنا ہوا کہ مرہٹوں نے بھی جن کا رتبہ ورنوں کے نظام میں بہت نیچے تھا۔ بحیثیت قوم اس اقتدار میں شریک ہونا چاہا۔ چنانچہ اس سہ طاقتی اقتدار سے ان کا ٹکراؤ ہوا۔ مرہٹوں کو مٹانے میں یہ اقتدار ناکام رہا۔ اورنگ زیب

کے کچھ عرصہ بعد وہ بھرپوری قوت سے ابھرے ۔ اس دور میں عام مسلمانوں اور ہندوؤں کے لیے کوئی خاص بات نہ تھی ۔ وہ محض رعیت تھے ۔ ان کا کام نوبس لگان دینا تھا یا سپاہی فراہم کرنا تھا یا پھر منشی گری کرنا تھا ۔ مغل دور میں اقتدار سہ طاقتی ہونے کے سبب درباری سیاست پچھلے ادوار کے مقابلہ میں زیادہ پیچیدہ تھی ۔ اس میں ایرانی ، تورانی ، اور راجپوت امرار کے مختلف جتھے ہو جاتے تھے اور اس طرح طاقت کا توازن اندرونی طور پر بدلتا رہتا تھا ۔ اہلِ ہند کا کام ، عام اس سے کہ وہ ہندو ہوں یا مسلمان محض اتنا ہوتا تھا کہ اس توازن کے بدلتے ہوئے برجوں کا تماشا دیکھا کریں ۔

آج ہمارے مورخین کا ایک گروہ ان درباری چپقلشوں میں ہندوستان کی ساری تمدنی ، فکری عرانی اور مذہبی تاریخ کو محصور کر دینا چاہتا ہے اور وہاں سے پاکستان کا تصوّر اخذ کرنا چاہتا ہے ۔ ان کے مقدمات اور نتائج کا ذخیرہ بڑا بودا ہے اصل قصہ یہ ہے کہ ملّتِ اسلامیۂ ہند اس اقتداری سیاست سے ایسے ہی باہر تھی جیسے ہندو رعایا ۔ خواہ ترک قبائل کا قبضہ ہو یا افغان قبائل کا یا مغل سہ طاقتی سیاست ، اس پورے عہد میں اقتدار نہ اسلامی تہذیب کا مظہر تھا ، نہ اسلام کے سماجی نظام کا اور نہ ہندی مسلمانوں کی حکمرانی کا ۔ جب حکومت ترک خاندانوں کی تھی تب بھی مسلمانانِ ہند رعایا تھے اور جب اقتدار سہ طاقتی ہو گیا اور ایرانی ، تورانی اور راجپوت امراء اس کے اجزائے ترکیبی بن گئے تب بھی وہ محض رعایا ہی رہے ۔ جب مغل حکومت کا شیرازہ بکھر گیا تو بعض علاقوں میں ایرانی امراء نے اقتدار سنبھالا اور بعض علاقوں میں تورانیوں نے ، اور راجپوت اپنے صحرا کی وسعتوں میں گم ہو گئے ۔ صرف مرہٹے میدان میں رہ گئے ۔ وہ واقعی ایک قوم تھے ۔ ان کے حوصلے بلند تھے ۔ ان کی تاخت و تاراج کے ہاتھوں پوری رعیت دکن سے بنگالہ تک پراگندہ تھی ۔ وہ اقتدار چاہتے تھے اور مغل بادشاہ کی دیوانی کے فرائض اور وکالت ان کا آئینی نصب العین تھا ۔ فرنگی سیاست تورانی اور ایرانی امرائ کو بساط کے مہروں کی طرح استعمال کرتی ہوئی بازی لے گئی اور کمپنی مغلوں کے وسیع علاقوں میں دیوان دار ہو گئی ۔ یہ سب کچھ ایسے ماحول میں ہوا جب کہ ہندوستان

یں سوائے مرہٹوں اور سکھوں کے نہ تو ہندوؤں میں اور نہ مسلمانوں میں قومیت کا احساس تھا
چہ جائیکہ آزادی کا خیال ہوتا ۔

آزادی اور قومیت کے محرکات ہندوستان کے لئے بالکل جدید تھے ۔ یہاں کی
آبادیوں اور مختلف علاقوں میں یہ محرکات اُس وقت پیدا ہونے شروع ہوتے جب فرنگی
تسلط پُورے طور پر قائم ہو چکا تھا ۔ ان محرکات کی تخم ریزی ہمارے سیاسی قائدین کا سب سے
بڑا کارنامہ ہے ۔ اس کی آبیاری بھی انہوں نے ہی کی ۔ نیا برِ صغیر ان ہی کا سینچا ہوا باغ ہے
پاکستان کا تصوّر اسی باغ کا ثمرِ شیریں ہے ۔ چنانچہ تحریکِ پاکستان ایسی تحریک ہے ، جو
ہندوستان کے مخصوص حالات اور حصولِ آزادی یعنی جمہوری اداروں کے قیام و انصرام کے
باہم تصادم و تطابق سے وجود میں آئی ۔ اس تحریک سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ تاریخ زندہ قوتوں
کا عمل ہے جس میں کوئی لمحہ دوسرے لمحے کی بازگشت نہیں ۔ پاکستان کا قیام تاریخ ہند کا تازہ نقش
ہے ۔ اس لئے اس کے محرکات کو پچھلے ادوار میں تلاش کرنا فضول ہے اور محض ایک
رومانوی رجعت ہے ۔

عبدالقدیر جیسے عالم اگر ہندوستان کی سیاسی تنظیمِ نَو یا تقسیم کا نظریہ ۱۹۲۰ء میں
پیش کرنے کے قابل ہُوتے تو یہ صرف اسی وقت ہو سکا جب جمہوریت ، اتحاد اور آزادی کے سے
محرکات تکوینی قوّت بنتے جا رہے تھے اور وہ اس لئے کہ ہمارے سیاسی قائدین اور بیدار
مغز مفکّرین نے اس برِ صغیر کی خاک سے ایک نیا عالم خلق کیا جو اپنی تقویم میں پُرانی دُنیا سے
قطعاً مختلف تھا ۔ اس آفرینش میں جناحؒ اور اقبالؒ کا مقام بہت بلند ہے ۔ جناح رح کی پُوری
زندگی اسی انقلاب کے آغاز ، نشاۃ ، اور انصرام و انجام سے آخر تک وابستہ رہی ۔ سیاسی جدوجہد
کے آغاز سے آزادی کے حصول تک وہ امیرِ کارواں رہے ۔ جناح رح ۱۸۷۶ء میں پیدا ہُوئے
جبکہ ابھی یہاں کوئی سیاسی ہلچل نہیں تھی ۔ ۱۸۸۵ء میں کانگریس قائم ہوئی ۔ اُس کا مقصد حکومت
اور تعلیم یافتہ طبقوں کے درمیان رابطہ پیدا کرنا اور مُلازمتوں کو سودیشی بنانا تھا ۔ جناح رح اس

زمانہ میں سندھ مدرسۃ الاسلام کراچی میں زیرِ تعلیم تھے۔ ۱۸۹۲ء میں انہوں نے انٹرینس کیا اور بیرسٹری کے لئے لندن (انگلستان) گئے۔ وہاں چار سال رہے۔ بیس سال کی عمر میں سند حاصل کی اور ۱۸۹۶ء میں وطن لوٹ آئے۔ یہاں پر ان کا سب سے پہلی بار ذکر ایک اپیل کے سلسلے میں آتا ہے۔ ۱۸۹۷ء میں تلک اور بمبئی کے دُوسرے زعمانے ہندو مسلمان اتحاد کی اپیل شائع کی۔ اس میں اس نوعمر بیرسٹر کا بھی نام تھا۔ ان کو وکالت کے پیشہ میں جمنے کے لئے سخت جدوجہد کرنا پڑی، مگر اس عرصہ میں وہ قومی کاموں کی طرف بھی متوجہ رہے۔ ان کی ابتدائی سیاسی تربیت دادا بھائی نوروجی اور گوکھلے کی صحبت میں ہوئی۔ یہ برِّ صغیر ان پُرانے مدبّروں کا بہت ہی زیادہ زیرِ بار احسان ہے۔ انہوں نے ہی انگریزی شہنشاہیت کو سیاسی اصلاحات کے راستہ پر ڈالا تھا۔ ۱۹۰۶ء تک ان جیسے لوگوں کی وجہ سے کانگریس اتنی ترقی کر چکی تھی کہ خود اختیارات کو اپنا نصب العین قرار دے دیا۔ جناح رح کانگریس کے جلسوں میں شریک ہوتے رہے یہانتک کہ ۱۹۱۰ء میں منٹو۔ مارلے اصلاحات کا نفاذ ہوا۔ جناح رح کا مقام اتنا بلند ہو چکا تھا کہ بمبئی کے مُسلمانوں نے انہیں کونسل کے لئے مُنتخب کر کے بھیجا۔

اقبال رح جناح رح کے ہمعصر ہیں۔ دونوں میں ایک آدھ سال کا فرق ہے۔ اقبالؒ سیالکوٹ میں ۱۸۷۷ء میں پیدا ہوئے انٹر تک وہیں تعلیم حاصل کی۔ اس کے بعد لاہور آ گئے۔ گورنمنٹ کالج لاہور سے انہوں نے بی۔ اے اور ایم اے کیا۔ وہ ادبیات اور فلسفہ کے طالب علم تھے۔ اس تعلیم و تربیت ہی کا نتیجہ تھا کہ آئندہ چل کر ان کو قوموں کی باطنی زندگی، اور ثقافتوں کی ماہیت، نیز تاریخ کی حرکیت کے بارے میں گہری بصیرت حاصل ہوئی۔ اُن کی بصیرت بڑے نازک موقعوں پر ہندوستان بالخصوص مسلمانانِ ہند کی رہنمائی کا باعث ہوئی۔ ایم اے کرنے کے بعد وہ اُستاد مقرر ہوئے اور اس طرح حلقۂ مُلازمت میں داخل ہو گئے۔ وہ شاعر تھے۔ ان کی پہلی مشہور نظم ہمالہ ۱۹۰۱ء میں شائع ہوئی تھی۔ اس نظم کی لے یہ بتاتی تھی کہ یہ فطری شاعری سے کچھ زیادہ ہے، محض مناظرِ فطرت کی عکاسی نہیں بلکہ ایک پیام ہے۔ اگرچہ وہ

ملازمت میں آگئے تھے مگر شاعری ان مقاصد کی بالکل ضد تھی جو اُس غیر مُلکی حکومت کے مقید مطلب تھے۔ ان کے کلام میں بالکل نئے انداز کا سوز و گداز تھا، نیا عشق اور نئی مہجُوری تھی وہ ایک انسانِ تازہ کی شاعری تھی جو بیداری، حُرّیت، خود ارادیت، غیر قومی اور وطنی دوستی سی قدروں کے قوام سے نئے آدم کا ہیولا تیار کر رہا تھی۔ اعلیٰ تعلیم کے لئے ۱۹۰۵ء میں یورپ کی روانگی تک ان کی کئی نظمیں مثلاً "تصویرِ درد"، "سرگزشت آدم"، "ترانۂ ہندی"، "جگنو"، "ہندوستانی بچوں کا قومی گیت" اور "نیا شوالہ" مُلک گیر بیداری کا رجسٹریہ نشان بن چکی تھیں۔ وہ ۱۹۰۵ء سے ۱۹۰۸ء تک انگلستان اور جرمنی میں رہے۔ بیرسٹری کی سند اور ڈاکٹریٹ کی ڈگری لی۔ اس دَور میں بھی ان کا کلام اہلِ وطن کے لئے غذائے رُوح تھا۔ "محبّت"، "پیام"، "طلبۂ علی گڑھ کے نام"، "چاند اور تارے"، "کوششِ ناتمام"، "پیامِ عشق"، نیز ان کی غزلیات مثلاً "زمانہ آیا ہے بے حجابی کا عام دیدارِ یار ہوگا" وغیرہ وغیرہ باشندگانِ ہند کے لئے جدّوجہد، ذوقِ نمو، حرکتِ مسلسل، اور خلّاقیت کا پیغام تھے۔ ان کا کلام خیال اور وجدان کے سانچے تبدیل کر رہا تھا۔ آنے والے سیاسی اور قومی انقلاب کے لئے نئے استعارُں، میزانوں، پیمانوں، کنایوں، اشاروں اور علامتوں سے رُوحانی تہذیب کر رہا تھا۔ یورپ کے قیام نے انہیں اقوامِ مغرب کے ذوقِ لطیف، رُوحانی اثاثے، تہذیبی عوامل، نیز قوائے محرکہ کے باطنی تجربہ کا موقع فراہم کیا۔ کیوں نہ ہو؟ مفکّر تھے، شاعر تھے اور ضروری تربیت سے آراستہ تھے۔

ان کی دُور بیں نظر اس تہذیب کے ان گوشوں تک پہنچی جن سے اس کے کارخانۂ وجود میں ہمہ ہمی قائم ہے۔ انہوں نے محسوس کیا کہ یورپ میں جہاں احترامِ آدمیّت ہے وہاں جلبِ منفعت کی بھٹی میں پُوری آدمیّت جل رہی ہے۔ اور مفاد پرستی کو ہیئتِ اجتماعی کے اصول کا درجہ حاصل ہے۔ چنانچہ سیاست و معیشت میں وہ ایک طرف جمہوریت پسند تھے تو دوسری طرف استعماریت کا دیوِ استبداد۔ ملکوتی صفات اور ابلیسی خصائص کا

یہ سنگم، اقبال نے محسوس کیا "وطنیت" کو اعلیٰ ترین قدر اور دیوتا بنانے سے ہوتا ہے۔ چنانچہ انہوں نے اب اپنے کلام کے ذریعہ قوموں کی تشکیل جدید پر زور دیا۔ وہ ہندوستان کو وطنیت سے بچانا چاہتے تھے، وطن دوستی سے نہیں۔ انسانی آبادیوں کی روحانی، اخلاقی اصُولوں پر نظم نو ان کی فکر کا نصب العین بن گئی۔ "شکوہ" و "جواب شکوہ"، "شمع و شاعر" اور "اسرار و رموز" کی بنا تے تصنیف یہی محرک ہے۔ آخر الذکر میں انہوں نے ملّتِ اسلامیہ کی روحانی اساس واضح کی۔ وہ چاہتے تھے کہ نئے ہندوستان کی تشکیل وطنیت پر نہ ہو بلکہ رُوحانیت پر ہو :

آئینِ نَو سے ڈرنا طرزِ کہن پہ اڑنا
منزل یہی کٹھن ہے قوموں کی زندگی میں

جناحؒ کی طرح اقبالؒ بھی "ہندو مُسلم اتحاد" کو برِّصغیر کی ترقی، سیاسی اُٹھان اور آزادی کے لئے بُنیادی شرط سمجھتے تھے۔ شروع ہی سے اقبال کا یہ مسلک تھا۔ جناحؒ اور اقبالؒ کے اس مسلک اور ان کی بعد کی سیاسی و فکری زندگی میں کوئی تعارض نہیں ہے۔

تمام قومی رہنما جو اس برِّصغیر کو غیر ملکی استعمار سے نجات دلانا چاہتے تھے وہ اس اتحاد کے لئے پوُرے طور پر کوشش کر رہے تھے۔ آج ہم اس نصب العین کی اہمیّت کا اندازہ شاید پوُرے طور پر نہ کر سکیں لیکن ہمیں یہ نہ بھُولنا چاہیئے کہ پوُری جدوجہد آزادی کئی ارتقا ئی منزلوں سے گذُری ہے۔ اس کی پہلی منزل تو یہ تھی کہ غیر ملکی حکومت باشندگانِ مُلک کو، آہستہ آہستہ سہی، حکومت کے کاروبار میں شریک کرے۔ دُوسری منزل یہ تھی کہ نمائندہ ادارے قائم ہوں، تیسری یہ تھی کہ ان اداروں کے اختیارات میں اضافہ ہو۔ ان منازل کے بعد کہیں یہ منزل آتی تھی کہ آزاد ہند اور اس کی آئینی صوُرت کو اس طرح متعیّن کیا جائے کہ تمام اقوامِ ہند آزادی سے مستفیض ہو سکیں۔

ان منازل کا حصول صرف اس صوُرت ہی میں ممکن ہو سکتا تھا کہ متحدہ عوامی طاقت

اس غیر ملکی حکومت سے ٹکر لے اور ہر مرحلہ میں کچھ نہ کچھ اختیار و اقتدار حاصل کرے۔ اسی لئے ہمارے بیدار مغز رہنما اس اتحاد کے لئے کوشاں تھے۔ عبدالرشید گنگوہی جو قاسم نانوتوی کے بعد دیوبند کے صدر ہوئے انہوں نے ۱۸۸۵ء میں ہی مسلمانوں کو کانگریس میں شرکت کا مشورہ دے دیا تھا۔

غیر ملکی حکومت جس نے ۱۸۵۷ء میں مغل تخت و تاج کے سقوط سے آئینی استحکام حاصل کیا، اپنی ایک مخصوص منطق رکھتی تھی۔ یہ حکومت دفتر شاہی کا ایک بہت بڑا نظام تھی جس میں دیسی ملازمین کی بھی بہت بڑی تعداد ہوا کرتی تھی۔ یہ نظام ہی اس کے استحکام کا بہت بڑا ذریعہ تھا۔ ان ملازمین کے ذریعہ ہر جگہ اُس نے یہ عام خیال کم از کم ۱۸۳۴ء سے ہی وسیع پیمانہ پر پھیلانا شروع کر دیا تھا کہ انگریزوں کا وجود ہندوستان میں ازبس ضروری ہے اور یہ کہ ان کی آمد نے ہندو تہذیب کو دوبارہ جی اُٹھنے کا موقع دیا۔ مسلمانوں میں یہ عام خیال پھیلایا کہ اگر فرنگی نہ آتے تو مرہٹہ اور سکھ انہیں نیست و نابود کر دیتے۔ سقوط بنگالہ کے بعد سے ہی ایسٹ انڈیا کمپنی نے اپنے نظام تعلیم کا جال پھیلانا شروع کر دیا تھا۔ اس نظام میں کئی خوبیاں تھیں سب سے بڑی خوبی یہ تھی کہ لوگ یورپی خیالات اور تصورات سے واقف ہوئے مگر اس میں پچھلے ادوار کی تاریخ کو مسخ کیا گیا تھا۔ اس پورے نظام کا سیاسی منشأ اس خیال کی اشاعت و ترویج تھی کہ انگریزی راج اس ملک کی مختلف آبادیوں کے لئے خیر و برکت ہے۔ ۱۸۷۰ء تک تعلیم یافتہ ہندوؤں اور مسلمانوں میں اس خیال کی اس شدت سے تبلیغ کی گئی کہ انگریزی مدرسوں کے یہ پڑھے ہوئے لوگ اس حکومت کو باعثِ خیر و برکت سمجھتے تھے۔ اسی دور میں جو فورٹ ولیم کالج سے شروع ہوا شمالی ہندوستان کے عام باشندوں کی زبان کو جو سب ہی لوگ بلا لحاظ مذہب اور قوم بولتے تھے دو رسم الخط میں لکھوایا گیا ایک دیوناگری اور دوسرا فارسی۔ اس طرح سے دو مختلف زبانوں کی ترویج کی گئی۔ ایک ہندوؤں کے لئے دوسری مسلمانوں کے لئے۔ جہاں اس ترویج کا منشأ یہ تھا کہ پرانے نظام حکومت و

سیاست سے رشتہ توڑا جاتے وہاں یہ بھی تھا کہ ہندوؤں اور مسلمانوں کو ایک دوسرے سے بالکل جُدا کیا جائے تاکہ انگریزی راج کا وظیفہ بحیثیت ثالث کے اور بھی زیادہ نمایاں ہو جہاں تک عوام الناس کا تعلق تھا ان کے خیال میں جو کچھ تبدیلی ہوئی تھی وہ بس اتنی تھی کہ ایک بادشاہت گئی اور دوسری آئی۔ ان وفاداریوں کا معیار "حقِ نمک" ہوا کرتا تھا۔ اسی حق نمک پر جو سلسلۂ ملازمت ہوتا تھا دیسی ملازموں نیز دیسی فوجیوں کی وفاداری استوار ہوا کرتی تھی۔ اسی کے ذریعے کمپنی نے اپنا اقتدار اس اجنبی ماحول میں نہ صرف قائم رکھا بلکہ آگے بڑھایا اور اب یہی اس حکومت کے استحکام کا بھی ذریعہ تھا جو قیصرِ ہند کے نام سے قائم تھی۔ اس ماحول میں جو سیاست سمجھ میں آتی تھی وہ بس یہ تھی کہ ہر فرد اور طبقہ زیادہ سے زیادہ حکمرانوں کا اعتماد حاصل کرے، ان کے دربار میں رسوخ پیدا کرے، عہدوں اور مرتبوں کا طالب ہو۔ سرکاری ملازمین قوم میں یہی سیاست پھیلاتے تھے۔ اس طرح سے دیسی شرفا کا ایک نیا طبقہ جنم لے رہا تھا جس کا ایمان تھا کہ انگریزی اقتدار دائمی ہے۔ اس کے خلاف کوئی کارروائی ملک میں فساد ڈالنا ہے سارا اختیار فرنگی کے ہاتھ میں ہونا چاہیئے تاکہ ہر گروہ کے ساتھ انصاف ہو سکے۔ ایسی عام فضا میں کسی سیاسی اور قومی ترقی کا سوال ہی پیدا نہیں ہو سکتا تھا۔

مگر اسی خاک سے بلند ہمت لوگ پیدا ہوئے جنہوں نے اس کے زمین اور آسمان بدلنے کا فیصلہ کیا۔ یہ قومی رہنما تھے۔ انہوں نے مختلف اصلاحی تحریکیں چلائیں، اخبارات جاری کئے، قومی تعلیم کو قومی ہاتھوں میں لینے کے لئے مدرسے قائم کئے، نیز بلدیاتی اور شہری اداروں میں عوامی نمائندوں کو شریک کرنے کے لئے بھی جدوجہد کی۔ ہندو مسلم اتحاد کو انہوں نے قومی نصب العین قرار دیا تاکہ ہندوؤں اور مسلمانوں کی سمجھ میں یہ بات آئے کہ ان کے زندہ رہنے کے لئے کسی تیسری طاقت کی ضرورت نہیں ہے۔ یہ نصب العین ۱۸۸۵ء سے قومی بیداری کا حصّہ بنتا جا رہا تھا۔ جب جناح رح ۱۸۹۷ء کے بعد ملکی سیاسیات میں آئے اور کانگریس کے ۱۹۰۵ء سے سرگرم کارکن بن گئے تو یہی نصب العین ان کی جدوجہد کا رہنما تھا۔

قومی شاعر اقبالؒ کا بھی یہی نصب العین تھا۔ قومی اُمنگوں کے سامنے اہلِ دربار کو پہلی شکست ۱۸۹۲ء کی اصلاحات سے ہو چکی تھی۔ دُوسری شکست کے آثار ۱۹۰۳ء سے ہی ہویدا تھے ۱۹۰۵ء اور ۱۹۰۹ء کے درمیان گو کھلے اور دادا بھائی نوروجی کی سیاست نے منٹو اور مارلے کو مزید اصلاحات دینے کے لئے مجبور کر دیا تھا۔ یہ ایک انقلابی ارتقا تھا۔ ۱۹۰۵ء تک کانگریس اس قابل ہو چکی تھی کہ وہ "سوراج" کو اپنا نصب العین قرار دے۔ اب مسلمانوں کے ان قائدین کی آنکھیں کھلیں جو انتخابات کے خلاف تھے جو انگریزی اقتدار کو لاینفک سمجھتے تھے اور جن کا خیال تھا کہ ہندوؤں اور مسلمانوں کا ایک دُوسرے سے تحفّظ صرف انگریزی حکومت کے استحکام پر مبنی ہو سکتا ہے۔ یہ لوگ وقار الملک اور محسن الملک تھے جو حیدر آباد میں بہت اُونچے عہدوں پر فائز رہ چکے تھے۔ ان لوگوں نے بھاگ دوڑ کی، نواب سلیم اللہ، آغا خان اور دیگر معززین کے ساتھ مل کر ۱۹۰۶ء میں مسلم لیگ کی بُنیاد ڈالی اور حکومت سے مِل کر بالآخر ۱۹۰۹ء میں اصلاحات سے قبل مسلمانوں کے لئے علیحدہ انتخابات کا حق منوا لیا اس سلسلہ میں امیر علی نے لندن میں بہت کام کیا۔ لندن میں مسلم لیگ کی ایک شاخ ۱۹۰۸ء میں قائم کی گئی جو امیر علی کی رہنمائی میں علیحدہ انتخابات کے لئے کوشاں ہوئی۔ اقبالؒ اُس زمانہ میں لندن ہی میں تھے چنانچہ لندن کی شاخ کے وہ رکن ہو گئے۔ بہر حال اس گروہ نے جس کی بُنیاد سر سید نے ڈالی تھی اس طرح مسلمانوں کی ایک تاریخی خدمت انجام دی۔ اس کے بعد اس گروہ کا زوال ہوتا گیا۔ مسلم لیگ میں بیدار مغز لوگ آتے گئے یہاں تک کہ ۱۹۱۳ء تک اس میں تبدیلی آ گئی اور اس نے بھی سوراج کو اپنا نصب العین قرار دیا۔ محمد علی جناحؒ اس تبدیلی کے بڑے محرکوں میں سے تھے وہ مسلم لیگ کے اجلاس میں پہلی مرتبہ شریک ہوئے تھے اس اجلاس کی متعدد قراردادوں پر وہ اثر انداز ہوئے۔ اب مسلم لیگ ان شرفا کے مقاصد سے ہم آہنگ نہ تھی جو سمجھتے تھے کہ مسلمانوں کو انگریزی حکومت سے رشتۂ الفت زیادہ مستحکم رکھنا چاہیئے تاکہ ان کا مرتبہ بلند ہو۔ ہندو مسلم اتحاد کے ذریعہ خود ارادیت کا حصول اب نوجوان

مسلمانوں کا نصب العین تھا۔ جناح ۱۹۱۳ء میں گوکھلے کے ساتھ انگلستان چھٹیاں گذارنے گئے وہاں اصلاحات کے مسئلہ پر بھی اربابِ حکومت سے بات چیت کی اور مسلم لیگ کے بھی رُکن بن گئے۔ وہاں سے واپسی پر انہوں نے مسلم لیگ اور کانگریس کو اور قریب لانے کے لئے اپنی کوششیں مرکوز کردیں۔ ان ہی کی کوششوں کا نتیجہ تھا کہ ۱۹۱۵ء میں کانگریس اور مسلم لیگ کے اجلاس ایک ساتھ بمبئی میں ہوئے۔ یہ ہندو مسلم اتحاد کی علامت تھا۔ حکومت اور رجعت پسند اور جاگیردار، تعلقدار اور دربار دار اس اشتراک و تعاون کے خلاف تُل گئے۔ مگر یہ اجلاس کامیابی سے ہوئے۔ ۱۹۱۶ء میں لکھنؤ میں اسی طرح ساتھ ساتھ اجلاس ہوئے۔ وہاں مشہور و معروف میثاق لکھنؤ وجود میں آیا۔ اب اہلِ ہند زیادہ زور دار طریقہ پر حکومت خود اختیاری کے حصول کی گفتگو کرنے لگے تھے۔ اہلِ ملک کے تیور بتاتے تھے کہ وہ کچھ کر کے رہیں گے۔ فساد پسند طاقتیں بہت تیزی سے دب رہی تھیں۔ آخر کار ۲۰ر اگست، ۱۹۱۷ء میں مانٹیگو نے نئی پالیسی کا برطانوی پارلیمان میں اعلان کیا کہ حکومت چاہتی ہے کہ ہندوستان کو اس طرح بتدریج حکومت خود اختیاری دی جائے کہ آخر کار ایسی حکومت قائم ہو جو وہاں کے عوام کے سامنے جوابدہ ہو۔ اس سے صرف سات برس پہلے منٹو۔ مارلے اصلاحات کے موقع پر ۱۹۱۰ء میں مارلے نے پارلیمان میں کہا تھا کہ اصلاحات سے ہمارا ہرگز یہ منشا نہیں ہے کہ ہندوستان میں پارلیمانی نظامِ حکومت یا خود مختاری کا نظام رائج کیا جائے۔ میں آخری شخص ہونگا جو اس قسم کی بات سوچے۔ ہم تو صرف اتنا موقع دے رہے ہیں کہ لوگ کونسلوں کے ذریعہ اپنی آواز ہم تک پہنچائیں۔ حکومت اور دانشور طبقے کے درمیان ربط وضبط میں اضافہ شہنشاہیت کو مزید استحکام دینے اور تقویت بخشنے کا باعث ہو۔ آٹھ سال کے قلیل عرصہ میں مانٹیگو کا یہ اعلان کہ آخر کار حکومت ہندوستانیوں کو سونپنی ہے دراصل ہندو مسلم اتحاد کی عظیم الشان فتح تھی مگر جولائی ۱۹۱۸ء میں جو اصلاحات آئیں وہ بہت ہی زیادہ مایوس کن تھیں۔ نومبر ۱۹۱۸ء تک انگریز اور ان کے

اتحادی جنگِ عظیم جیت چکے تھے۔ دسمبر ۱۹۱۸ء کے کانگریس کے اجلاس نے ان اصلاحات کو پورے طور پر مسترد کر دیا۔ حکومت کا رویّہ سخت ہو گیا۔ یہ اس لئے بھی ہوا کہ ترکی سلطنت کی بابت ہندوستانی مسلمانوں سے کئے ہوئے وعدوں سے برطانوی حکومت پھر جانا چاہتی تھی۔ چنانچہ جنوری ۱۹۱۹ء میں رولٹ بل مرکزی اسمبلی کے سامنے آیا۔ عوامی نمائندوں کی آواز کے خلاف یہ قانون بن گیا۔ جناح، نائڈو، مالویہ اور مظہرالحق نے مرکزی اسمبلی سے استعفیٰ دے دیا۔ اس طرح جناح رہ پہلے ترکِ موالات کے ارباب میں سے ہیں۔

اگر انقلاب فرانس کا آغاز بیسٹیل کے پٹ کھولنے سے ہوا تو برِّصغیر کا حقیقی انقلاب رولٹ ایکٹ کے خلاف پورے ملک اور اس کے عوام کے اُٹھ کھڑے ہونے سے ہوا۔ ہندو مسلم اتحاد نے واضح طور پر برطانوی استبدادیت سے بھرپور ٹکر لی اور اس کے بعد تو عوامی اتحاد اور جوش و خروش کے ایسے نظارے دیکھنے میں آئے کہ اس فلک کج رفتار نے کم دیکھے ہونگے۔ اب خلافتی سوراجی تحریک کا آغاز ہو چکا تھا جس کی قیادت علی برادران موہن داس کرم چند گاندھی، خلیق الزمان، محمد اکرم خاں اور ظفر علی خاں کر رہے تھے۔

اس اتحاد کو پارہ پارہ کرنے کے لئے حکومت، تعلقداروں اور راجاؤں کے گروہ نکل آئے۔ ان کی تائید میں فرسودہ ذہنیت کے صوفیا اور علما اٹھ کھڑے ہوئے ایسے خرقہ پوش جن کے مریدوں کی تعداد لاکھوں تک پہنچتی تھی فرنگی راج سے مسلمانوں کو راضی کرنے کے لئے فتووں سے مسلح ہو کر آگے بڑھے۔ دوسری طرف تخریب پسند عناصر اور فرقہ پرست ادیب اور شاعر ہندوؤں کو سنبھالنے کے لئے بڑھے اور انہیں مسلمانوں سے ڈرایا، اس کے لئے سیاسی افواہیں استعمال کی گئیں، توہمات اور لالچ کے ہتھیار استعمال کئے گئے کہ مسلمانوں کا خروج غلبہ حاصل کرنے اور افغانوں وغیرہ سے مل کر تخت دہلی پر قبضہ کرنے کے لئے ہے۔ ۱۹۳۰ء تک جو صوفیا اور علما مسلم عوام کو بھٹکانے کے لئے کام کرتے رہے ان کے بالمقابل عبدالباری فرنگی محلی اور اجمیری مدرسہ کے ناظم معین الدین مذہب اسلام کو واضح

کرتے تھے۔ ۱۹۲۰ء سے ۱۹۳۰ء تک کا دور مسلمانوں پر بڑا قیامت کا تھا۔ "مذہب" کے نام پر انگریزوں سے وفاداری اور مذہب کے نام پر قومی تحریکوں سے وابستگی، وہ ان دو متضاد روؤں کے درمیان گھر گئے تھے۔ ایسے مشکل وقت پر اقبالؒ نے مسلمانوں کی فکری قیادت کی جناح رح اپنی صاف سیدھی بچی تُلی سیاست میں مصروف تھے جس کا مقصد ہندو مسلمانوں میں آئینی اور دستوری سمجھوتوں اور پائیدار اتحاد کا قیام تھا۔ اقبالؒ نے اپنے مدراس کے خطبات کے ذریعہ دین کی رُوح واضح کی اور ثقافت اسلامیہ کے اصول حرکیت بیان کئے۔ یہ ۱۹۲۹ء کی بات ہے۔ نیز ۱۹۳۰ء کے خُطبہ کے ذریعے قومیت اور اتحاد پر اپنے افکار روشن دلائل کے ساتھ واضح کر کے رہنمائی کی۔ برِصغیر اور بالخصوص مسلمانانِ ہند جس رُوحانی بحران اور کشمکش میں مبتلا تھے۔ اس میں جہاں جناح رح کی سی سیاست کی ضرورت تھی وہاں اس فکری رہنمائی کی بھی ضرورت تھی جو آخر کار اقبال سے حاصل ہُوئی۔

قبل اس کے کہ ہم برِصغیر میں اتحاد و اشتراک کے موضوع پر اقبال کے نظریہ کو واضح کریں یہ پس منظر بھی پُورے طور پر پیشِ نظر رکھنا چاہیئے کہ صوفیا اور علما کا جو معتد بہ گروہ اپنی نادانی سے یا حکومت کے اشارہ پر جس قسم کے خیالات اور نظریات نیز مذہبی فتوؤں کی نشر و اشاعت میں مشغول تھا وہ کچھ اس قسم کے ہوتے تھے: "کافر کے ساتھ صرف اس وقت اتحاد مذہباً جائز ہے جب اسکی چُٹیا مومن کے ہاتھ میں ہو۔" اس سلسلہ میں وہ "سیدالکبیر"، "المبسوط"، "فتاویٰ قاضی خان"، "فتاویٰ عالمگیری" وغیرہ وغیرہ سے سندیں لاتے تھے۔ "کفار کے ساتھ ایسے معاملات میں شرکت کی شرط یہ ہے کہ وہ ہمارے تابع ہوں اور اگر وہ تابع نہ ہوں خواہ متبوع ہوں یا دونوں (مسلمان اور وہ) قوّت و عمل میں برابر ہوں تو ان کے ساتھ شرکت جائز نہیں"۔ کوئی تعجب نہیں کہ اس قسم کے مذہبی فتوؤں نے اچھے اچھے ہندوؤں کو مسلمانوں کے مذہب سے دہشت زدہ کر دیا ہو اور انہیں مہاسبھائی بنا دیا ہو۔

انگریزی مال کے بائیکاٹ کے خلاف ان علماؔ نے یہ فتویٰ دیا کہ تجارت مباح ہے اور اگر ترکِ مباح پر کوئی مجبور کرے تو اس مباح پر عمل کرنا اور زیادہ تاکیدی ہو جاتا ہے۔ تحریکِ آزادی کے خلاف یہ فتویٰ دیا" چونکہ قدیم سے مذہب اور قانون مجملہ مسیحی لوگوں کا یہ ہے کہ کسی کی ملّت اور مذہب سے پرخاش اور مخالفت نہیں کرتے اور نہ کسی مذہبی آزادی میں دست درازی کرتے ہیں اور اپنی رعایا کو ہر طرح سے امن وحفاظت میں رکھتے ہیں، لہٰذا مسلمانوں کو یہاں ہندوستان میں، جو کہ مملوکہ اور مقبوضہ اہل مسیح ہے، رہنا اور ان کی رعیت بننا درست ہے۔" مطلب یہ کہ ان کے خلاف اُٹھنا درست ہے۔ پھر ان حضرات نے مزید یہ بیان کیا کہ "جو آزادی شارع کو مطلوب ہے وہ یہ کہ "خالص مسلمانوں کی قوّت و شوکت کے حصول کی اُمید ہو اور یہاں ایسی آزادی کی ہرگز اُمید نہیں۔ جو آزادی حاصل ہوگی وہ کفر اور اسلام کے معجونِ مرکب کو ہوگی جو ہرگز مطلوب شارع نہیں اور اصولیین و فقہا کا مسئلہ مسلمہ ہے کہ ...... مجموعہ حلال وحرام کا حرام ہی ہوتا ہے اور یہی مسئلہ عقلی بھی ہے۔ بلکہ اگر صرف جزو مباح پر نظر کی جاوے مگر وہ ذریعہ ہو جاوے کسی مقصود غیر مباح کا سو بقاعدہ شرعیہ مقدمتہ الحرام حرام خود وہ جزوِ مباح بھی غیر مباح ہو جاتا ہے۔" چونکہ مسلم ومشرک کے معجون مرکب سے تسلط کفّار بھی حاصل ہوتا ہے اس لئے یہ مرکب خلافِ مطلب شرعیہ ہے۔ مسلمانوں کی اس میں شرکت غیر مباح ہے"۔ "موالات مطلقاً ہر کافر ہر مشرک سے حرام ہے اگرچہ ذمی مطیع الاسلام ہو"۔ دین کی یہ تشریح مسلمانوں کو فرنگیوں کی غلامی پر راضی کرتی تھی، حصولِ آزادی کو خلاف شرع بتاتی تھی اور مسلمانوں کو صرف یہ باور کرواتی تھی کہ مقصودِ شریعت غلبہ و شوکت اسلام حاصل کرنا ہے تاکہ کافر مطیع و فرمانبردار ہو اور وہ بھی اُس وقت جب کہ بزور اُسے مقصود حاصل کرنے کی قدرت ہو ورنہ خاموشی اور اطاعت اس حکومت نصرانی کی عین شرع ہے۔ ان فتوؤں اور ارشادات سے یقیناً مسلمانوں کا نفسی انتشار اور مذہبی زاج

میں مبتلا ہو جانا ضروری تھا۔ ۱۹۲۰ء سے ۱۹۳۰ء تک ایسا ادب بار بار ان میں گردش کرتا تھا جس پر اس زمانہ کے بڑے بڑے عظیم الشان علماؑ و مشائخ کے دستخط ہوتے تھے۔ "تبدیل احکام الرحمٰن و اختراع احکام الشیطان سے ہاتھ اُٹھاؤ اور مشرکین سے اتحاد توڑ دو، دیوبند و غیرہم مرتدین کا ساتھ چھوڑ دو کہ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم کا دامن پاک تمہیں اپنے سایہ میں لے۔ دُنیا نہ ملے نہ ملے دین ملے تو ان کے صدقہ میں ملے"۔ جمعیّت علمائے ہند اور ایسے حضرات جیسے عبدالماجد دریاآبادی، عبدالباری فرنگی محلی، معین الدین اجمیری وغیرہ تھے وہ ان تحریروں اور تقریروں کا جواب دیتے رہتے تھے۔ مگر ضرورت اس بات کی تھی کہ اسلام کے بنیادی رویّہ کی وضاحت کی جائے۔ آزادی کے حامی عُلمائے کرام زیادہ سے زیادہ یہ بات بتاتے تھے کہ ہندوستان میں انگریزوں کا قبضہ ختم ہونے سے بلادِ اسلامیہ مشرق وسطیٰ سے برطانیہ کی گرفت ختم ہو جائے گی اور یہ امر شوکتِ اسلام کا باعث ہوگا۔ اس وجہ سے آزادیٔ ہند کی تحریک عین شرع شریف کے مطالبہ میں سے ہے۔ لیکن یہ بالواسطہ فائدہ مسلمانوں کے لئے کافی وجہ تسلی نہیں ہوسکتا تھا۔ اس سلسلہ میں اور بھی بہت سے مبہمات مسائل پیدا ہوتے تھے۔ ان کے حل کے لئے اقبالؒ کے سے مفکّر کی ضرورت تھی۔ اقبالؒ کے چھ لکچروں کی اہمیّت اگرچہ اپنی جگہ مستقل ہے مگر اس کا اندازہ کچھ اس زمانہ کے مذہبی ادب سے ہی ہوسکتا ہے جب یہ لکچر دیئے گئے تھے۔ ان لکچرس میں اقبالؒ نے دین کے بُنیادی رویّہ کی وضاحت کی اور آزادی کے مقصد کو براہِ راست دینِ اسلام کی اساسات سے ثابت کیا۔ اُنہوں نے بتلایا کہ خداوند نے انسان کو آزاد شخصیت کا مالک بنایا ہے اور اس کو ذمّہ داری سے مکلّف کیا ہے۔ انسان کا معاشرتی نظام از رُوئے شرلعیت جمہوریّت ہے جو آزاد بالذات انسانوں کا مدینۃ الفاضلہ ہے۔ نیز اُنہوں نے اسلام کے قانون (فقہ) کی تشکیل جدید پر زور دیا۔ فقہ کی سابقہ طرفہ طرازیاں تو بادشاہوں کے کام آتی تھیں اور ان ہی کے ذریعہ صُوفیاؑ اور علماؑ کا یہ بڑا گروہ ہندوستان پر انگریزی حکومت کی درستگی ثابت کر رہا تھا۔ اقبالؒ نے فقہ کی نئے سرے

سے تدوین، اجتہاد اور استنتاج کے اصول واضح کئے تاکہ فقہ اسلامی پھر سے اپنا رشتہ دورِ اوّل کے اسلام سے جوڑ سکے اور اس کے دائمی اصولوں سے حیات حاصل کر سکے اور ملّتِ اسلام اپنے ضمیر سے ہم آہنگ ہو کر صواب و ناصواب کا شرعی اندازہ لگا کر اپنے مستقبل کا فیصلہ کر سکے نیز حصولِ آزادی کی مذہبی فرضیت اور معاشرتی نظم کی صحت مند بنیادوں پر استقلال کے لئے جدّوجہد کر سکے۔ ان کے یہ خطبات سچ پوچھیے تو فقہ اکبر اور اصولِ فقہ کے ابواب پر مشتمل تھے۔ ان پر ان کو بجا طور پر ناز تھا۔ ان کے استنتاج کا اہم ترین حصّہ خود کلامِ پاک (قرآن مجید)، احادیثِ رسولؐ اور مستند افکارِ اسلامی سے ماخوذ تھا۔ اس اصولی کام کے بعد وہ ہندو مسلم اتحاد کے مسائل پر متوجہ ہوئے اور ۱۹۳۰ء کے اجلاس مسلم لیگ میں اُنہوں نے نظریۂ قومیّت پر اپنا معرکتہ الآرا خطبہ پڑھا۔ ان کے نظریہ میں ان تمام خدشات کا حل تھا جو رجعت پسند مسلّمہ مذہبی ادب اس زمانہ میں پیش کرتا تھا اور جس کی بُنیاد پر فرنگی حکومت سے مسلمانوں کی وفاداری کا جواز پیش کیا جاتا تھا۔ اس طرح اقبالؒ کے وجود سے تحریکِ آزادی اور مسلمانوں کی سیاسی جدّوجہد کی معنویت میں اضافہ ہوا۔

اقبالؒ کا نظریہ وہی تھا جس کا اظہار بعد میں جناحؒ نے پاکستان مجلس دستور ساز میں کیا۔ اقبال نے اپنے خطبۂ الٰہ آباد ۱۹۳۰ء میں زیادہ جامعیت کے ساتھ اسی نظریہ کو واضح کیا تھا۔ یہ نظریہ نامیاتی تھا۔ میں اسے کثیر الجواہر یا سالماتی نظریۂ قومیّت کہوں گا۔ آج ۴۲ (بیالیس) سال بعد بھی حالات کے بہاؤ سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اقبالؒ کا یہ نظریۂ قومیّت دائمی قدروں کا حامل ہے۔ یہی ہندوستان کی پناہ گاہ بن سکتا ہے۔ بھارت اور پاکستان، دونوں مملکتوں میں، قومی استحکام کے لئے کام ہو رہا ہے مگر ہنوز دلّی دُور است۔ صرف اقبال کے سالماتی نظریۂ قومیّت سے ان مملکتوں میں وہ نصب العین تحقق پذیر ہو سکتے ہیں، تحریکِ آزادی جن کا مظہر تھی۔

قومیّت کی تاسیس دو نظریات پر ممکن ہے۔ ایک تو وہ جس کی رُوح خالص جمہوری ہو

اور دُوسرا وہ جس کا باطن استبداد ہو۔ پہلا نوری اور دُوسرا ناری نظریہ قومیت ہے۔ نوری نظریہ میں تمام جائز تفرقات کی رعایت ہے جب کہ ناری نظریہ سب کو سوخت کر دیتا ہے۔ ناری نظریہ دراصل قوم کو ایک 'دھارا' تصور کرتا ہے اور افراد کو قطرہ قطرہ اور سب کو اس دھارے میں فنا ہونے کی دعوت دیتا ہے۔ "قطرہ و دریا" کی تشبیہہ کو ہند کی روحانی تہذیب میں مرکزی مقام حاصل رہا ہے۔ اور نیشنل کانگریس نے اسی تشبیہہ کو گویا ہندوستانی قومیت کی نمود نیز دستور سازی کا قالب قرار دیا چنانچہ کانگریسی جدوجہد میں "قومی دھارے" کی اصطلاح خاص کر سنہ ۱۹۳۰ء سے مرکزی مقام حاصل کرتی گئی مگر اسی نسبت سے ہندوستانی قومیت کا حصول ناممکن سے ناممکن تر ہوتا گیا۔

اقبالؒ کا الٰہ آباد کا خطبہ دراصل سالماتی قومیت کے نظریہ کی معرکۃ الآرا اور کلاسیکی تشریح ہے۔ وہ فرماتے ہیں: "ہندوستانی قوم کی وحدت کی تلاش کثرت کی نفی میں نہیں بلکہ اس کثرت کے توافق اور تعاون میں کرنی چاہئیے۔ حقیقتیں خواہ وہ کیسی ہی ناگوار معلوم ہوں صحیح تدبّر ان کو نظر انداز نہیں کر سکتا۔ عملی راہ یہ نہیں کہ ہم اشیا کی ایسی حالت فرض کریں جو ناپید ہو بلکہ یہ ہے کہ ہم ان کو ایسا ہی تسلیم کریں جیسے کہ وہ واقعتاً ہیں پھر اس کے ذریعہ سے خیر کثیر کے لئے کوشش کریں" حقیقت یہ ہے کہ وہ کیفیت جسے ایک "قومی دھارا" کہتے ہیں ہندوستان میں وجود ہی نہیں رکھتی تھی چنانچہ نہ تو یہ کبھی مہم جو بادشاہوں کے راستہ میں حائل ہوئی نہ ہی اس نے فرنگی سامراجیت کی مزاحمت کی۔ لیکن بعد از غلامی حصول آزادی کے شعور نے اس کی اہمیت کو واضح کیا کہ حریّت کے حصول نیز خود جمہوری اداروں کو چلانے کے لئے ایک عمومی مدنی اتّصال و اتحاد ناگزیر شرط ہے۔ اقبال آگے چل کر کہتے ہیں: "اگر ہندوستان میں تعاون کا کوئی مؤثر اصول دریافت ہو سکا تو یہ اس قدیم سرزمین میں امن اور باہمی خیر سگالی کا باعث ہوگا" یہاں یہ بات قابلِ ذکر ہے کہ اقوام یورپ کی تشکیل پہلے ہوئی اور ان میں جمہوریت بعد میں آئی۔ ذمّہ دار اور عوامی نظامِ

سیاست سے بہت پہلے "انگریز" "فرانسیسی"، "جرمن"، "ولندیزی" وغیرہ اقوام کا وجود ہو چکا تھا۔ چنانچہ قومی شعور کی نمود کے بعد ان میں سُلطانی جمہُور کا عہد آیا۔ ہندستان کی حالت بہت مختلف تھی۔ یہاں کی زرعی معاشرت جس میں ہر گاؤں ایک اکائی تھا انسان کو بالعموم اپنی زمین، اپنے کھیت، اپنے پیشے اور اپنے گاؤں تک محدود رکھتی تھی اس قصباتی دائرہ سے زیادہ وسیع اسکی زندگی کا کوئی مجلسی دائرہ نہ ہوتا تھا۔ اگر یہاں مختلف زبانوں، مذہبوں اور ثقافتوں کا وجُود نہ بھی ہوتا تو بھی ایک قومی دھارا نہ ہوتا۔ ہندوستان کا مسئلہ یہ تھا کہ یہاں پر اجتماعی وحدت کے وسیع تر شعور اور جمہوریت کی ترویج ایک ساتھ ہونی تھی بلکہ خود جمہُوریت اور اس کے اداروں کے ذریعہ ہی سے اس کو وجُود میں آنا تھا۔ اس کے مسلسل و متواتر عمل و نفوذ سے وہ وحدت خیال، آہنگ اور تعاون فروغ پا سکتا تھا جو اس سرزمین میں ایسا اجتماعی شعور پیدا کرتا کہ اس کے خوش آئند مستقبل کا ضامن ہوتا۔

کانگریس کی یہ خواب پسندی تھی کہ وہ ایک قومی دھارا فرض کر کے سب کو اس میں بلا رو رعایت ڈال دینا چاہتی تھی اور اس طرح کانگریس کی تدبیر منزل میں مخصوص طور پر جمہُوریّت کی بجائے استبدادیت کی رُوح کارفرما ہو گئی تھی جس سے فرقہ واریت میں اور زیادہ تناؤ پیدا ہو جاتا تھا۔ چنانچہ اقبالؒ نے کہا کہ "یہ مشاہدہ کرنا بڑا تکلیف دہ ہے کہ ہم آہنگی کے کسی اصول کو دریافت کرنے میں ہماری کوششیں ناکام رہی ہیں۔ وہ کیوں ناکام رہی ہیں؟ شاید اس لئے کہ ہم ایک دُوسرے پر شک کرتے ہیں اور اندر ہی اندر ایک دُوسرے پر غلبہ پانے کی کوشش کرتے ہیں" اقبال ایک رجائیت پسند مفکر تھے۔ اسی خُطبہ میں اُنہوں نے آگے چل کر کہا: "ہماری ناکامیوں کے اسباب خواہ کچھ بھی کیوں نہ ہوں، میں اب بھی پُر اُمید ہوں کہ حالات کا رُخ کسی نہ کسی قسم کے داخلی آہنگ کے پیدا کرنے کی طرف ہے مجھے یہ کہنے میں کوئی تامل نہیں کہ اگر یہ اصول تسلیم کر لیا جائے کہ ہندی مسلمانوں کو اپنی

ثقافت اور روایات کے خطوط پر اپنے اقطاع وطن میں پوُرا اور مکمل ترقی کرنے کا حق
حاصل ہے تو وہ اپنا سب کچھ آزادیٔ ہند کے لئے داؤں پر لگا دیں گے۔"

جیسا کہ عرض کیا جا چکا ہے ہندوستان میں جمہوریت کی آمد محض سیاسی مسئلہ نہیں تھی کہ
حکومت کے اداروں کو بہتر بنایا جائے۔ یہاں جمہوریت کا عمل دراصل ایک ایسا مجلسی و مدنی
نظام لانے کی کوشش تھی جس میں وہ پیش رفت اور تعاون گردش میں آجائے جو پورے ذیلی برِاعظم
کی تمام آبادیوں کو ایک قوم میں پرو دے۔ اسلامیانِ ہند کے اربابِ فکر نے سنجیدگی سے اس
مسئلہ کی طرف توجہ دی اور انہوں نے اس کا حل اس اصول میں دریافت کیا کہ ہر گروہ
کو اپنی مخصوص انفرادیت کو مٹائے بغیر جمہوری اداروں کے واسطہ سے قومیت ہند میں
مجتمع کیا جائے۔ اس اصول کی نظریاتی تکمیل و تشریح کا سہرا اقبالؒ کے سر ہے۔ یہ ایسا
حیات پرور اصول تھا کہ مختلف اقطاع ہند اور ان کی آبادیاں ایک لڑی میں آسکتے تھے
نیز مختلف ملتیں اس سیاسی وحدت میں آسکتی تھیں جن کا تانا بانا اصول جمہوریت و خودارادیت
سے تیار ہوتا تھا۔ سیاسی نقطۂ نگاہ سے مسلم مدبّرین کو یہ اصول بصورت وفاق نظر
آتا تھا۔ چنانچہ ۱۹۲۴ء میں ہی مسلم لیگ نے وفاقیت کو وحدتِ قومی کی آئینی شکل قرار
دیا تھا۔ اقبالؒ کا ۱۹۳۰ء کا خطبہ اسی وفاقیت کے تمام امکانات کی شرح و بسط پر مشتمل
تھا۔ اس میں انہوں نے سالماتی قومیت کو اس کا اصول حرکیت قرار دیا تھا۔ میثاق لکھنؤ
۱۹۱۶ء سے نہرو رپورٹ ۱۹۲۸ء تک خود کانگریس بھی کسی نہ کسی قسم کی سالمیّت سے بے بہرہ
نہیں تھی۔ وہ خود بھی اس کی ضرورت محسوس کرتی تھی چنانچہ نہرو رپورٹ کو سالماتی قومیت
کی کانگریس کی جانب سے آخری دستاویز کہا جا سکتا ہے جس میں آبادیوں کا ثقافت، زبان و
مذہب کی بُنیاد پر ایک دُوسرے سے علیحدہ علاقائی وحدت بنانے کا اصول تسلیم کیا گیا ہے
اس کا نقطۂ نظر اس کے ایک اقتباس سے ظاہر ہے جس کا حوالہ اقبالؒ نے اپنے اس خطبہ میں
دیا تھا۔" قومیت کے وسیع نقطۂ نظر سے اگر یہ کہا جائے کہ فرقہ وارانہ صوبے نہ مشخص کئے

جائیں تو یہ ایسا ہی ہے کہ کہا جائے کہ بین الاقوامی نقطۂ نظر سے علیحدہ قوموں کا وجود نہیں ہونا چاہیئے۔
اس قسم کے ادعات اگرچہ صداقت سے خالی نہیں ہیں مگر بڑے سے بڑا بین الاقوامیت پسند
بھی یہ اعتراف کئے بغیر نہیں رہ سکتا کہ بلا مکمل قومی خود اختیاری بین الاقوامی ریاست کا حصول
ناممکن ہے، اسی طرح سے مکمل ثقافتی خود ارادیت کے بغیر . . . اور فرقہ داریت اپنے
مستحسن پہلوؤں کے لحاظ سے خود ثقافت ہے . . . ایک ہم آہنگ قوم کا حصول ناممکن
ہے۔" مسلمانوں کی وفاقیت پسندی کی اس سے بہتر وکالت شاید نہیں ہو سکتی۔ چنانچہ اس
خطبہ میں اقبال کہتے ہیں کہ "اس طرح سے یہ صاف ظاہر ہے کہ باوجود اس کے کہ ہندوستان میں
آب و ہوا، نسلوں، زبانوں، عقائد، اور سماجی ڈھانچے کا بے شمار تنوع پایا جاتا ہے۔
خود اختیار ریاستوں کا زبان، نسل، تاریخ، مذہب اور اقتصادی مفادات کی عینیت کی
اساس پر قیام ہی ایک اور صرف ایک راہ ہے جس کے ذریعہ ہندوستان ایک پائیدار
دستوری ہیئت اختیار کر سکتا ہے۔" اس ضمن میں یہ قابل ذکر ہے کہ اس قسم کی دستوری ہیئت
ہندوستان کو ایک وحدانی شکل میں نہیں بلکہ نامیاتی کلیت میں تبدیل کر سکتی تھی جہاں ایک
متوافق اور متوازن اجتماعیت کا پودا برگ و بار لاتا۔ جیسا کہ معلوم ہوتا ہے کہ پنڈت موتی
لال نہرو تک کانگریس کے نصب العین میں اس قسم کے عضوی کل کی گنجائش موجود تھی جو
ہندوستان کی مختلف لسانی، مذہبی، خطہ واری آبادیوں کو ایک بے رنگ یکسانیت کی بجائے
سب رنگ کلیت میں لے آئے۔ اس میں شک نہیں کہ نہرو رپورٹ سے مسلمانوں کو شکایات
تھیں مگر وہ اس قسم کی تھیں کہ تھوڑے بہت تغیر و تبدل سے دور ہو سکتی تھیں۔ سب سے
اہم بات اس میں یہ تھی کہ یہ آپس کے سمجھنے کی ٹھوس بنیاد بن سکتی تھی اس لئے کہ اس
میں وسعت قلبی سے ثقافتی، فرقہ داری اور تمدنی بنیادوں پر صوبوں یا ریاستوں کے قیام کو
تسلیم کر لیا گیا تھا مگر سنہ ۱۹۳۰ء کے اجلاس لاہور میں جہاں پنڈت جواہر لال نہرو کو سالانہ صدر
بنایا گیا تھا۔ کانگریس نے اس رپورٹ کو راوی برد کر دیا اور ایک مفروضہ "قومی دھارے" میں

سب کو جذب کرنے کی بنیاد پر کانگریس کی سیاست کی داغ بیل پڑ گئی۔ اسی دور میں اقبال نے اپنے الہ آباد والے خطبہ کے ذریعہ مسلم نقطۂ نظر کی نہ صرف وضاحت و ترجمانی کی بلکہ اس کی مستحکم نظریاتی اساس واضح کی۔

کانگریسی زعما مخلوط انتخابات کو متحدہ قومیت کے حصول کے لئے ضروری خیال کرتے تھے۔ تمام روشن خیال مسلمانوں کا بھی یہی خیال تھا۔ صوبوں کی ثقافتی و لسانی بنیادوں پر تقسیم کے اصول پر زور دیتے ہوئے اقبال نے کہا "اس سے یہ مباحثہ کہ انتخابات فرقہ وارانہ بنیاد پر ہوں یا مخلوط، غیر ضروری ہو جائے گا"۔ انہوں نے مزید فرمایا کہ "مسلمانان ہند کو اس امر میں کوئی اعتراض نہ ہوگا کہ انتخابات صرف علاقہ داری بنیاد پر ہوں اگر صوبے اس طرح بنائے جائیں کہ ان میں زبان، نسل و ثقافت اور مذہب کی وحدت کی علی العموم یکساں آبادیاں ہوں"۔ یہاں اقبال نے ایسی بات کہہ دی کہ جو اس شفیع لیگ کے مسلک کے خلاف تھی جس نے ۲۸-۱۹۲۹ء میں مسلمانوں کی کل جماعتوں کا کنونشن دہلی میں بلایا تھا اور جس نے فرقہ وارانہ انتخابات کو ہندوستان کی دستوری زندگی نیز آئندہ دستور سازی کے لئے سنگ بنیاد بنایا تھا اور اس طرح اصل مسلم لیگ سے جس کے قائد جناح تھے رشتہ توڑ لیا تھا۔ شفیع لیگ سرکار پرستوں کے حلقے کی جانب سے قائم ہوئی تھی۔ اس حلقے کا قومی تحریکوں سے بہت کم واسطہ تھا۔ آج تک تحریک آزادی اور تحریک پاکستان کے مجاہدین اقبال کو اس بات پر درگذر دیتے ہیں کہ وہ شفیع لیگ میں بھرتی ہو گئے تھے اور انہوں نے کل جماعتی کنونشن دہلی سنہ ۲۹ - ۱۹۲۸ء میں شرکت کی تھی۔ اقبال دراصل عملی سیاست دان نہیں تھے۔ وہ اس کنونشن میں ضرور شریک ہوئے تھے۔ مگر محمد علی جوہر کو بہت جلد معلوم ہو گیا کہ اس کنونشن اور اجتماع کا ملی تحریک سے کیا ربط ہے اور آزادی ملک سے اس کو کتنی دلچسپی ہے جہاں تک خود اقبال کا تعلق ہے وہ کبھی کنونشن کے بانیوں کے ہاتھ میں نہیں کھیلے اور تقریباً ایک سال بعد انہوں نے مذکورہ بالا الہ آباد کے تاریخی خطبہ میں مخلوط انتخابات کی تائید کر کے گویا اصل مسلم لیگ کی حمایت کی اور آزادی کی جدوجہد

کرنے والے مجاہدین سے اپنا رشتہ جوڑ لیا۔ اس بات سے کوئی انکار نہیں کر سکتا کہ علیحدہ انتخابات کبھی عوام کو غیر فرقہ وارانہ انداز میں سوچنے کا موقع نہیں دے سکتے اور ایسی سیاسی جماعتوں کے قیام کو ناممکن بنا دیتے ہیں۔ جن میں تنگ فرقہ واری سطح سے بلند ہو کر عام اور ہمہ گیر مسائل پر انسانی یا ملک گیر سطح پر سوچا جائے۔ یہی وجہ تھی کہ جناح نے ہمیشہ مخلوط انتخابات کی حمایت کی اور اقبال جیسے مفکر نے بھی ان کی ضرورت کو محسوس کیا۔ اقبال نے اپنی سیاسی زندگی میں عملاً ہمیشہ سرکار پرستوں کو مایوس کیا اور قومی مجاہدین کا ساتھ دیا۔ چنانچہ گول میز کانفرنس کے موقع پر بھی ایسا ہی ہوا۔ اس کانفرنس میں جہاں چند اصلی لیڈروں کو مدعو کیا گیا تھا وہاں بہت ہی بھاری تعداد ایسے لوگوں کی بلائی گئی تھی جو ہندوستان میں بدیسی حکمرانوں کے آلۂ کار تھے۔ سر فضل حسین نے اقبال کو بھی نامزد کروایا۔ اقبال اگرچہ بہت بڑے سیاسی قائد نہیں تھے، مگر ہندوستان میں عظمت کی نظر سے دیکھے جاتے تھے اور مسلمانوں میں بہرحال ان کا بہت وزن تھا۔ انہوں نے محمد علی جوہر اور محمد علی جناح کی طرح ایمانداری سے ہندوستان کا نقطۂ نظر پیش کیا اور جب انہوں نے کانفرنس کا مایوس کن رنگ دیکھا تو واپس آ گئے۔ سر فضل حسین نے جو ان کے طالب علمی کے زمانے میں ہم جماعت اور دوست تھے بڑے تاسف کا اظہار کیا کہ اس شخص کی ترقی کے لئے ہم کوشش کرتے رہتے ہیں اور یہ ہمیں مایوس کرتا رہتا ہے۔ اقبال کے ذاتی ارتقا میں ان کانفرنسوں کی اہمیت بہت عظیم ہے۔ اقبال کو عمیق نظر سے "سیاسی زندگی" کو جاننے، سمجھنے اور تجزیہ کرنے کا موقع ملا اور وہ عظیم سیاسی مفکر کی حیثیت سے نمودار ہوئے۔

بہرحال اقبال کا یہ قطعی خیال تھا کہ صوبوں اور ریاستوں کو کامل خود اختیاری حاصل ہو تاکہ وہ اپنی ثقافت اور روایت اور اخلاقی شعور کے مطابق پھل پھول سکیں اور کل ملک گیر وفاق میں حیات پرور حصہ لے سکیں کہ ان اکائیوں کی ایک وفاقی جمعیت سے جسد اجتماعی کا وہ خمیر اٹھ سکتا ہے جو گوناگوں نزاکتوں اور امتیازات سے رچا ہوا ہو کر ہم آہنگ قوم پیدا کرے۔ اقبال سے پیشتر مسلم زعماء اس اصول کو اقلیتوں کے لئے تحفظات کا نام دیتے تھے۔

اس طرح سے غیر محسوس طور پر وہ اکثریت کو "قومی دھارا" مانے لیتے تھے۔ اقبال کی فکر نے پہلی مرتبہ یہ واضح کیا کہ ہندوستان میں حالات ایسے ہیں جہاں "اکثریت" اور "اقلیت" جیسے تصورات ساقط الاعتبار ہو جاتے ہیں۔ ان کا کوئی دائرۂ اطلاق باقی نہیں رہتا۔ چنانچہ ان کے ذریعہ سے مدنی صورت گری کا حاصل محض استبدادیت ہے۔ فکر اقبال کی رہنمائی میں ملت اسلامیہ ہند یہ سمجھنے کے قابل ہوئی کہ جہاں ایسے امتیازات اور ممیز آبادیاں ہوں جیسے کہ ہندوستان میں ہیں تو ان کو ایک دوسرے کے مقابلے میں اکثریت و اقلیت قرار دینا ناقابل عبور مشکلات کا باعث ہو کر صرف فساد و تاراج ہی پیدا کر سکتا ہے۔ اس سے قومی یگانگت کا تخیل کبھی پروان نہیں چڑھ سکتا۔ رفتہ رفتہ اقبال کے ان ہی خیالات نے مدبران ہند بالخصوص مسلم اہل سیاست کو اپنی طرف متوجہ کیا اور انہوں نے بہت واضح طور پر اپنے موقف کو مرتب و منظم کر کے اس کو مثبت شکل دی۔

"متوافق قومیت" جس کے لئے مسلم حلقے شروع ہی سے سرگرم عمل تھے چونکہ جمہوریت کی پیداوار تھی اس لئے جمہوریت کے ذریعہ ہی سے حاصل ہو سکتی تھی چنانچہ یہ حلقے ایسے ہندوستان گیر میثاق کو کل قومی ارتقا کی بنیاد قرار دیتے تھے جو ہندو مسلم راضی نامہ کی صورت میں ہو اور جس کو ہر قسم کے دستوری تبدل و تغیر اور آئینی ردّ و بدل پر فوقیت حاصل ہو۔ اس قسم کا میثاق عمومی سوچا سمجھا ہوا کل ہند راضی نامہ ۔ ۔ ۔ ۔ یہ مسلمانوں کی تصوریت پسندی یا یوں کہئے عقلیت پسندی تھی۔ محمد علی جناح اس دستوری عقلیت پسندی یا میثاقیت کے بہت بڑے علمبردار تھے۔ سنہ ۱۹۱۶ء کا لکھنؤ پیکٹ ان ہی کی کوششوں کا ثمر تھا۔ دراصل ملت اسلامیہ کے رہنما اس مفروضہ پر کام کر رہے تھے کہ ایک دائمی سمجھوتہ ممکن ہے حالانکہ جماعتوں کے درمیان تمام سمجھوتے عارضی، موقتی یا میعادی ہوا کرتے ہیں۔ وہ نوامیس فطرت یا تاریخ کی خود کار قوتوں کی جگہ نہیں لیا کرتے۔ مسلم قائدین بلاشبہ خلوص سے سمجھوتہ چاہتے تھے مگر واقعتاً کسی دائمی سمجھوتے یا تصفیہ کا خیال دنیائے تاریخ میں غیر حقیقت پسندی سے زیادہ کچھ مفہوم نہیں رکھتا۔

یہ بڑی زیادتی ہوگی اگر اس قسم کے سمجھوتہ کو جیساکہ یہ رہنما چاہتے تھے ایک عام معاہدہ تصور کیا جائے۔ مسلم قائدین فی الحقیقت ایک "معاہدۂ عمرانی" کی قسم کے میثاق کے لئے سرگرداں تھے مگر خود معاہدۂ عمرانی ایک منطقی مفروضہ ہے جو سماجی اداروں کو عقلی جواز بخشتا ہے۔ از خود یہ معاہدہ اس طرح وجود میں نہیں آیا کہ لوگ یا ان کے نمائندے جمع ہوئے اور انہوں نے ایک دوسرے کے ساتھ امن سے رہنے اور اس کے لئے ایک نظم عمرانی کرنے کے لئے راضی نامہ کر لیا ہو۔ اسی وجہ سے معاہدۂ عمرانی ایک قانونی فسانہ ہے اور محض ذہنی وجود ہونے کی وجہ سے ناقابل تغیر واقعہ معلوم ہوتا ہے جیساکہ میں نے عرض کیا نئے جمہوری دور اور متحدہ قومیت کے آغاز و انصرام کے لئے مسلم قائدین اسی سطح اور معیار کے معاہدہ کے لئے کوشاں تھے مگر چونکہ اس قسم کا معاہدہ محض منطقی وجود ہی کا متحمل ہو سکتا ہے سوائے عقلی جواز کے اس کو ناقابل تغیر یا دائمی بنانے کے لئے ان کے پاس کچھ نہ تھا۔ اسی وجہ سے ان کی ان کاوشوں کو میں نے عقلیت پسندی سے تعبیر کیا ہے۔ یہ پورا دور مسلم سیاست پر کسی نہ کسی شکل اور درجہ میں سنہ ۱۹۴۶ء تک چھایا رہا۔

میثاق لکھنؤ ۱۹۱۶ء سے مسلمانوں نے ایک فائدہ یہ حاصل کیا کہ سارے ہندوستان کی مجالس قانون ساز میں اقلیتی صوبوں کی حد تک ان کا پاسنگ بڑھ گیا۔ کانگریس اور دوسری غیر مسلم جماعتوں سے اپنے لئے علیحدہ انتخابات کا حق منظور کروایا مگر ان کے پاس صرف دو اکثریتی صوبے تھے۔ اس پاسنگ کے عوض ان صوبوں میں اپنی اکثریت قربان کر دی۔ بنگال میں اقلیت میں آگئے اور پنجاب میں محض مساوات پر۔ اس طرح سے وہ خود ہی پورے ملک میں خود ساختہ اقلیت بن گئے۔

لیکن بہرحال یہ تاریخی حقیقت ہے کہ بڑی سیاسی جماعتوں کے اس معاہدہ کے بعد پورے ملک میں ایک خوشگوار فضا قائم ہو گئی اور خلافت و سوراج کی تحریکیں ۲۱-۱۹۲۰ء میں ایسا دور لے آئیں کہ معلوم ہوتا تھا کہ اختلاف ثقافت و مذہب کے باوجود ایک ہی روح ہے۔

جو سارے عوام میں جاری و ساری ہے اور وہ ہے روح ہند. محض باہمی خیرسگالی کے ذریعہ جس میں کوئی لین تھانہ دین ایسا عظیم اور ملک گیر اتحاد اس خطۂ زمین کی چار ہزار سالہ تاریخ میں کبھی دیکھنے میں نہیں آیا تھا۔ مگر اس اتحاد میں ایک دشنہ بھی پنہاں تھا جس نے اس کے سارے وجود کو آئندہ پارہ پارہ کر دیا. ملک کی سیاست میں اب تک مذہب کو دخل نہیں تھا. مسلمانوں نے خلافت کی تحریک مذہب کی بنا پر چلائی اور ہندوؤں نے ان سے تعاون کیا. مسلمانوں نے اپنی طرف سے گاؤکشی پر پابندی لگانا بخوشی منظور کیا اور پھر سوراج کو بھی اس تحریک میں شامل کر لیا گیا۔ اس طرح سے خلافت، سوراج تحریکیں ایک ساتھ سارے ہندوستان میں چلیں. چنانچہ ہر گروہ کا اپنا اپنا مذہب اس تعاون کی بنیاد تھا. یہ نیم سیاسی نیم مذہبی فضا تھی جو ساری ملت پر چھاگئی۔

اس اتحاد میں ایک ماورائیت تھی. تمام رعایتوں، تنازعوں، تقاضوں اور حقیقتوں سے بلند یہ ایسا ہی ماورائی اتحاد تھا جیسا صوفیانہ حال جس میں کوئی "سدھ" نہ ہو۔ اس کا مادہ محض " باہمی خیرسگالی " کا سرمایہ تھا. خیرسگالی ایک جذبہ بن سکتی ہے مگر جب حال سے انسان قال میں لوٹتا ہے تو اس وقت ماورائیت، بے غرضی اور خلوص ٹھوس باتوں کا جواب نہیں ہوتے۔ روح وحدت کی بے مثال پرواز کے اس خلافتی، سوراجی دور میں دنیائے حقیقت جوں کی توں تھی. صرف جذبہ کی تاثیر سے ہندی عوام ایک جان دو قالب بلکہ ایک جان و ایک قالب ہو گئے تھے۔

اصلی اور حقیقی اتحاد روزمرہ کی زندگی میں اتحاد ہے. یہ باہمی تعامل و کشمکش میں ہم آہنگی پیدا کرنے سے عبارت ہوتا ہے. جب مختلف وجوہات سے تحریکیں کمزور پڑ گئیں یا واپس لے لی گئیں تو عوام روزانہ کی زندگی میں لوٹ آئے. یہ زندگی جس میں زبانوں، ذاتوں، رہن سہن، ثقافتوں اور علاقوں کے فصل تھے. یہ حقیقی دنیا تقسیم و افتراق کی دنیا تھی۔ اس دنیا میں صرف حقائق کی بنیاد پر ہی اتحاد پیدا کیا جا سکتا تھا۔

سیاسی قائدین سیاسی سمجھوتے کو اس کا حل سمجھتے تھے لیکن ہر سیاسی سمجھوتہ صرف اس وقت تک قیمت رکھتا ہے جب تک وہ سیاسی جماعتیں جنہوں نے اس کو اختراع کیا تھا، عوام میں مقبول ہوں یا جب تک کہ وہ جماعتیں اپنی حکمت عملی میں تبدیلی نہ کریں۔ جب عوام میں ان کی مقبولیت گھٹ جاتی ہے یا ان کی حکمت عملی میں فرق آجاتا ہے تو اس کی کوئی ضمانت نہیں رہتی کہ وہ سمجھوتہ قائم رہے گا۔ اس لئے سیاسی سمجھوتہ کبھی اس معاہدۂ عمرانی کی جگہ نہیں لے سکتا جو عقلی مفکرین یا رومان پسندوں کے نزدیک پرکشش نصب العین کی حیثیت رکھتا ہے۔

جب مظاہرے ختم ہو گئے اور حالات معمول پر آگئے تو مسلمانوں میں لکھنؤ پیکٹ سے بے اطمینانی پیدا ہوئی۔ اس کی وجہ شدھی اور سنگھٹن کی تحریکیں تھیں۔ کہتے ہیں کہ سوامی شردھانند والسرائے سے مل کر آئے اور انہوں نے یہ تحریکیں شروع کر دیں۔ عوام مذہب کے لئے قربانی دینا خلافتی و سوراجی دور میں سیکھ چکے تھے۔ اس لئے دونوں تحریکیں خوب چلیں اور یہ دونوں ہی مسلمانوں کے خلاف چلائی گئیں۔ اگر شدھی کا مقصد صرف تبلیغ ہوتا اور سنگھٹن کا مقصد صرف فوجی جذبہ اور فوجی تربیت ہوتی تو غالباً مسلمانوں کو اعتراض نہ ہوتا مگر یہ تحریکیں صرف نفرت، مسلمانوں سے نفرت اور ان کو نیچا دکھانے کے لئے چلائی گئیں۔ نتیجہ یہ ہوا کہ فرقہ واریت تیز ہوئی۔ آپس کے فاصلے بڑھ گئے اور بڑھ کر دشمنی میں تبدیل ہو گئے اور یہاں وہاں جگہ جگہ بلوے اور فساد ہونے لگے۔

جیسا کہ عرض کیا جا چکا ہے صرف جمہوریت اور اس کے اداروں میں مسلسل وجود میں آنے والے باہمی تعامل کے ذریعہ سے ان بٹے ہوئے آدمیوں کو ایک دوسرے کے قریب لایا جا سکتا تھا چنانچہ جو عوامی قائدین قومی سطح پر سوچتے تھے انہوں نے محسوس کیا کہ "فرقہ وارانہ انتخابات" اس تعامل میں سب سے بڑی رکاوٹ ہیں۔ عوام کے نمائندے فرقہ وارانہ بنیادوں پر منتخب ہوتے ہیں۔ اس بنا پر سیاسی پیش رفت میں

مختلف مذہبی ولسانی گروہوں کو آپس میں تعامل کا موقع نہیں ملتا۔ نیز ان انتخابات سے یہ شبہ ملتی ہے کہ ایندار یا سیاسی جماعتیں فرقہ وارانہ جذبات کو ابھار کر ووٹ حاصل کریں چنانچہ ۲۸۔۱۹۲۷ء تک قومی رہنما اس نتیجہ تک قطعی طور پر پہنچ گئے کہ اس رکاوٹ کو دور کر کے مخلوط انتخابات رائج کرنا چاہئے۔

مخلوط انتخابات کے لئے ایسے ضابطہ کی تلاش جو سب کے لئے قابل اطمینان ہو۔ جناح کا اس زمانہ میں سب سے بڑا کارنامہ ہے۔ اس ضابطہ کی ہیئت اگرچہ تصوریت پر قائم تھی مگر اس کے مافیہ میں حقیقت پسندی کا بھی بڑا عنصر شامل تھا۔ جناح تجاویز میں یہ تھا کہ اگر مجالس قانون ساز میں مسلمانوں کا آبادی نیز کسی قدر پاسنگ کے ساتھ تحفظ کر دیا جائے تو مسلمان مخلوط انتخاب قبول کر لیں گے۔ بشرطیکہ پنجاب اور بنگال میں آبادی کے لحاظ سے ان کی نشستیں اس طرح محفوظ کر دی جائیں کہ وہاں پر ان کی اکثریت میں فرق نہ آئے۔ نیز مرکزی مقننہ میں ان کے لئے ایک تہائی نشستوں کا تحفظ ہو۔ ۱۹۲۷ء میں کانگریس نے ان تجاویز کو منظور کر لیا۔ یوں سمجھئے کہ میثاق لکھنؤ کے بعد یہ دوسرا میثاق وجود میں آیا۔

مخلوط انتخابات کی یہ تجویز سچ پوچھئے تو سالاتی یا کثیر الاضلاعی قومیت کی طرف بہت بڑا اقدام تھا۔ اس کی کثیر الجواہری ہیئت قائمہ میں مسلمانوں کی نشستوں کے تحفظ سے مسلمانان ہند کے ملی وانفرادی وجود کی صیانت کا بندوبست تھا اور مخلوط انتخابات کے ذریعہ سیاسی پیش رفت کی بنا ڈال کر مشترکہ قومیت کے حصول کا موقع نکلتا تھا۔ ان انتخابات کا تیسرا پہلو مدنی توازن تھا۔ اگر مختلف صوبوں یا ریاستوں میں مسلمان اقلیت میں نمائندگی پاتے تھے تو چند ایک میں اکثریت میں بھی آتے تھے۔ اس طرح سے اگر مسلمان اپنے آپ کو ملت واحدہ جانیں تو پورے ملک میں وہ دو متضاد یا متخالف مؤقف میں تھے اور اس طرح بحیثیت مجموعی بربنائے حالات اعتدال اور افہام وتفہیم کی راہ اختیار

کرنے پر مجبور تھے۔ یہی حال ہندوؤں کا بھی تھا اور یہ سب بر بنائے آبادی اور علاقہ واری نمائندگی تھا۔ اس طرح سے جو قومیت وجود میں آسکتی تھی وہ "قومی دھارا والی" ہونے کی بجائے "باہمی توازن والی" قومیت ہوتی۔ جناح نے اپنی ان تجاویز کے ذریعہ، جن کے اندر مخلوط انتخاب کے یہ سب پہلو ایک دوسرے سے لاینفک طور پر منسلک تھے۔ ایک حقیقی اور واقعاتی قومیت کے ارتقا کے لئے راہ ہموار کی تھی۔ ان تجاویز میں نکتہ کی بات یہ تھی کہ خالی خولی "معاہدہ عمرانی" کو نہیں بلکہ "طاقتوں کے توازن" کو معاشرتی اور قومی نظم کی اساس بنایا گیا تھا۔ یوں خیال کیجئے کہ اس طرح مسلم سیاست جناح کی قیادت میں سیاسی جماعتوں کے سمجھوتے کی بجائے آہستہ آہستہ "طاقتوں کے توازن" والی حقیقت کی طرف چل پڑی۔ جناح اسی دور میں سفیر امن کے خطاب سے یاد کئے گئے۔ ۱۹۲۷ء کے میثاق کے ایک سال بعد نہرو کمیٹی نے ہندوستان کا کل جماعتی بنیاد پر دستور تیار کیا۔ اس نے مسلم اکثریتی صوبوں کی تشکیل منظور کر لی مگر مخلوط انتخابات سے مختلف گروہوں کی نشستوں کے تحفظ کا اصول خارج کر دیا۔ نیز مرکز میں سب کو صرف آبادی کے لحاظ سے نشستیں دینے کے اصول کو ملحوظ نہ رکھا۔ یہ ۱۹۲۷ء کے میثاق کی کھلی ہوئی خلاف ورزی تھی۔ اس تاریخی واقعہ سے سیاسی جماعتوں کے سمجھوتے کی بے وقعتی سامنے آتی ہے۔ نیز یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ یہ سمجھوتے خواہ کتنے ہی معقول دلائل سے کئے جائیں، "طاقت" اور اس کے "توازن" کی جگہ نہیں لے سکتے۔

اگر ۱۹۲۷ء کا میثاق مسلم سیاسیات میں توازن طاقت کے اسی اصول کی طرف پہلا قدم تھا تو اقبال کا خطبہ ۱۹۳۰ء دوسرا بڑا مؤثر قدم تھا۔ اس میں انہوں نے نہایت مدلل طور پر بتایا تھا کہ اتحاد کیونکر حاصل کیا جا سکتا ہے۔ اس کے حصول کے لئے شمال مغربی ریاست کی تشکیل کو جس میں بلحاظ آبادی مسلمان اکثریت میں ہوں ناگزیر قرار دیا۔ اقبال کا خیال تھا کہ یہ ریاست وفاق ہند میں ایسے سیاسی توازن کا باعث ہو گی جس میں ہر فریق کے غلبہ و

استیلا کی تعدیل ہو سکے گی۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں۔ "کل جماعتی مسلم کانفرنس دہلی کا مطالبہ کہ ہند کے حدود میں ایک مسلم ہند وجود میں آئے بالکل درست ہے۔ وہ اسی ہم آہنگ قومیت کے شریفانہ جذبہ کی پیداوار ہے جو اپنی تشکیلی اکائیوں کی فردیت کو نہیں کچلتی بلکہ انہیں ابھرنے اور اپنے وجود کے امکانات کو روبہ کار لانے کا موقع فراہم کرتی ہے۔ مجھے امید ہے کہ یہ ایوان اس قرارداد کی تائید کرے گا۔ بلکہ میں یہ دیکھنا پسند کروں گا کہ پنجاب شمال مغربی سرحدی صوبہ، سندھ اور بلوچستان ایک واحد ریاست میں ضم ہو جائیں۔"
اقبال نے اس طرح وفاق ہند کے دائرہ میں وحدت مغربی پاکستان کا تصور پیش کیا جس کا عملی جامہ پہننا قیام پاکستان کے بعد ممکن ہو سکا اور متذکرہ بالا تمام صوبے ایک واحد صوبے کی شکل میں نمودار ہوئے۔ اس سلسلے میں انہوں نے یہاں تک کہا کہ "حکومت خود اختیاری خواہ سلطنت برطانیہ کے حدود کے اندر حاصل ہو یا اس سے باہر مجھے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ایک مربوط شمال مغربی مسلم ریاست مسلمانوں بالخصوص شمال مغربی ہند کے مسلمانوں کی قطعی تقدیر معلوم ہوتی ہے۔" یہ تجویز نہرو کمیٹی کے سامنے بھی پیش کی گئی مگر اس نے یہ کہہ کر مسترد کر دی کہ اس کو عملی جامہ پہنایا گیا تو ایک ناقابل انتظام وسیع ریاست قائم ہو جائے گی۔" اس سلسلہ میں واضح رہے کہ جس زمانہ کا ہم ذکر کر رہے ہیں اس میں دستوری و آئینی تجاویز کے اندر وفاق میں شامل اکائیوں کے لئے ریاست کی اصطلاح استعمال ہوتی تھی۔ اقبال نے نہرو کمیٹی کے اس استرداد کے بارے میں یوں تبصرہ کیا کہ "اگر ریاست کے رقبہ کو ملحوظ رکھا جائے تو یہ بات درست ہے مگر جہاں تک آبادی کا تعلق ہے یہ ہند کے کئی دوسرے موجودہ صوبوں کی آبادیوں سے کم ہے۔" اس صوبہ یا ریاست کے وجود کی ضرورت کو واضح کرتے ہوئے انہوں نے کہا۔ "اس کے تصور سے ہندوؤں یا انگریزوں کو خوفزدہ ہونے کی ضرورت نہیں۔ ہندوستان دنیا کا سب سے بڑا اسلامی ملک ہے۔ بحیثیت ایک تمدنی قوت اسلام کی زندگی کا یہاں بڑی حد تک مدار

اس کے ایک مخصوص خطے میں ارتکاز پذیر ہو جانے پر ہے "۔ قوت کے توازن کے تصور کو اقبال نے اس طرح بہت بہتر طور پر واضح کیا۔ ہند کی دستوری سیاست میں واقعتاً یہ ایک بڑی اختراع اور نیا وجدان تھا جس میں معاہدوں اور میثاقوں کی بجائے تمدنی و سیاسی قوتوں کے توازن پر آئندہ دستوری نظام کا رخ معین کرنے کی سعی کی گئی تھی۔ ان کے نظریہ کے مطابق مسلمانوں کی قوت کا ہندوستان کے ایک بڑے خطے یعنی شمال مغربی ہندوستان میں ارتکاز سے وفاق ہند میں ایک ایسا توازن قوت پیدا ہوتا جس کے بعد نہ تو ہندوؤں سے مسلمانوں کو نہ ہی ہندوؤں کو مسلمانوں سے ڈر لگتا۔ نیز اس کے بعد یا اس کے ذریعہ سے یہ ممکن ہو سکتا تھا کہ محض آبادی کی بنیاد پر انتخابات کے اصول پر عملدرآمد کر کے شریفانہ قومیت کو مقرون حقیقت بنایا جائے۔ خود شریفانہ قومیت کے تصور کو اقبال نے بہت عمیق اور بلیغ بنا دیا اور اس طرح ہند کے سیاسی و مدنی افکار میں اضافہ کا باعث ہوئے۔ انہوں نے اس کو منفی احساسات و عاطفات سے پاک کر کے مثبت جذبات و محرکات پر استوار کیا۔

ہندو اور مسلم زعما "متوافق قومیت" کو صرف خوف اور عدم اعتماد کا مداوا سمجھتے تھے۔ ان کی دانست میں متوافق قومیت ناخوشگوار حالات میں "وحدانی قومیت" کا ثانوی بدل تھی۔ عام خیال یہ تھا کہ باشندگان ہند میں ایک دوسرے کے خلاف شکوک و شبہات پائے جاتے ہیں اور مختلف گروہوں میں بے اعتمادی کی فضا ہے اس لئے وحدانی قومیت فی الحال ناقابل عمل ہے۔ اس کا بدل صرف وفاقی قومیت فراہم کر سکتی ہے جس میں تحفظات کے وسیع نظام کے ذریعہ ایسی خوشگوار فضا پیدا کی جا سکتی ہے جو رفتہ رفتہ وحدانی قومیت کی تخم ریزی کرے۔ چنانچہ یہ سمجھا جاتا تھا کہ ہند کے باسی رفتہ رفتہ قومیت شناس ہوتے جا رہے ہیں۔ اس قومیت شناسی کی اولین منزل وفاقی قومیت ہے اور نہایت وحدانی قومیت۔ اقبال کی فکر نے اس خیال کا ابطال کیا۔ وفاقی قومیت کو ثانوی یا عبوری منزل قرار

دینے کی بجائے انہوں نے اس کو قومیت کی آخری، اعلیٰ اور ارفع منزل قرار دیا جس کی بنیاد ڈر، خوف، تعصب یا بے اعتمادی جیسے عارضی جذبات پر نہیں بلکہ مثبت عاطفات، عالیہ محرکات اور شریف جذبات پر ہے۔ ہر ملت، ہر امتیازی جماعت یا آبادی خواہ مذہبی ہو لسانی ہو یا علاقائی، مثبت حیات کے داعیہ سے منور ہے۔ اس کے اپنے امکانات وجود ہیں جو اس کو مستمر رکھتے ہیں۔ چنانچہ اس کی اپنی عینیت، منفرد ثقافت، مخصوص تاریخ ہوتی ہے اس کی اپنی گہرائیاں ہوتی ہیں اور اپنے باطن کے شعور سے اس کی ہستی جگمگاتی ہے۔ جب تک اس کی ذات میں اپنے وجود کا التزام ہے اس میں عمرانی خلاقیت موجود ہوتی ہے۔ چنانچہ اس کو اپنی "اجتماعی خودی" کے لئے نئے نئے تجربات کر کے روحانیت، اخلاقیات، مودت، مروت، انسانی فلاح و بہبود کے نئے نئے تجربات کا موقع ملتا رہنا چاہیئے۔ وفاقیت اس طرح کی زندہ منفرد آبادیوں کی مربوط اور حرکی تنظیم ہے۔ چنانچہ وفاقی قومیت ہی ہندوستان کی خلاق قوتوں کا سرچشمہ بن سکتی تھی کہ اس کے سوتے کبھی خشک نہیں ہو سکتے۔ اس کے برخلاف وحدانی قومیت سراسر شکست و تخریب پر قائم ہے۔ یہ ایک منفی رویہ ہے جو ہر گروہ کا قاتل ہے اور مدنیت کو اندر سے کھوکھلا کر دیتا ہے۔ اس کا مستقبل بھیانک ہے اور انجام کار پورے ملک کی روحانی خودکشی ہے۔

اقبال ہندو سماج کی باطنی قوتوں سے واقف تھے۔ جاوید نامہ میں روح ہند بھی ہے اور ہندی رشی کے ارشادات بھی۔ وہ چاہتے تھے کہ ہندو سماج اپنی باطنی قوتوں کو روبہ کار لائے اور اپنی ثقافتی قوتوں کو مثبت انداز میں مستقبل کی صورت گری کی طرف متوجہ کرے۔ اس پر ان کی بھرپور تنقیدیں ہیں مگر ان کا ہدف اس کا موجودہ ڈھانچہ ہے اس کے مثبت تخیر اور اس میں سے شریف انسانیت کی نمو سے وہ کبھی مایوس نہیں ہوئے۔ جہاں تک مسلمانوں کا تعلق ہے انہوں نے ان کے موجودہ سماجی ڈھانچہ پر اس سے بھی زیادہ سخت تنقیدیں کیں اور ساتھ ہی یہ بھی بتایا کہ اسلام اپنا اطلاق چاہتا ہے۔

مسلمانوں کو اس کے عمرانی مضمرات واضح کر کے دنیا کے سامنے لانے ہیں، اس کا اپنا سماجی انصاف کا نظام ہے۔ چنانچہ وفاق ہند میں ایک بڑی ریاست شمال مغربی مسلم ریاست کی تجویز سے ان کا منشا جہاں توازن قوت پیدا کرنا تھا وہاں اس سے بھی بلند مقصد ان کے پیش نظر تھا اور وہ یہ تھا کہ مسلمانوں کو اپنی تمدنی خودی کے نئے سرے سے وجدان کا موقع ملے۔ وہ خود شناسی کی منزل میں قدم رکھیں اور اسلامی نظام حیات، طرز معیشت اور عدل عمرانی کا تجربہ کر کے دنیا کے سامنے پیش کریں۔

اقبال کے ہاں کثیر المراکز وفاقی قومیت کا نقشہ کچھ اس طرح تھا کہ وفاق کے ایک حصہ میں مسلمان اپنی اخلاقی اور روحانی قوتوں کو آزما رہے ہیں اور ہندو اپ نیشدہ اور بھگوت گیتا کے وارث، دوسرے حصوں میں۔ اس طرح سے پورا وفاق ہند اپنی اخلاقی قوتوں کو بروئے کار لاکر دنیا کو نئے نئے تجربات سے مالامال کر رہا ہے۔ بھارت اور پاکستان کے قیام کے بعد اقبال کے خیالات از کار رفتہ نہیں ہو گئے۔ دونوں مملکتوں میں موقع ہے کہ عوامی قیادت اپنے اپنے ہاں اقبال کے نظریات کی روشنی میں قومی استحکام پیدا کرنے کی کوشش کرے۔ اگر یہ بات ہو جائے تو یہ برصغیر سماجی و اخلاقی قوتوں کی خلاقیت کی سب سے بڑی تجربہ گاہ ہو گا جہاں سے انسانوں کو نئی راہیں اور نئی منزلیں مل سکتی ہیں۔ ہندوؤں اور مسلمانوں دونوں کے لئے اقبال کے افکار سے عملی زندگی کی راہیں متعین ہو تی تھیں اور اب بھی ہو سکتی ہیں۔

اپنے ان نئے نظریات کے سبب اقبال پنڈت جواہر لال نہرو کی سوشلزم کو پورے ہند کے لئے سم قاتل سمجھتے تھے۔ جواہر لال نہرو کی سوشلزم ہند کے عظیم الشان امکانات کے ساتھ میل نہیں کھاتی تھی۔ ان کی اشتراکیت بس اتنی ہی تھی کہ سب مسئلوں کی تہہ میں اقتصادی مسئلہ ہے۔ اہل ہند میں جو باہم اختلافات اور امتیازات پائے جاتے ہیں وہ تاریخ ساز قوتوں کی وجہ سے نہیں ہیں اور نہ ہی مثبت آدرشوں اور محرکات پر مبنی ہیں بلکہ وہ محض

اقتصادی ناہمواری اور مسابقت کی وجہ سے ہیں۔ ہندوستان میں عدم اعتماد اور نفرت جو مختلف آبادیوں میں ایک دوسرے کے بارے میں پائی جاتی تھی ایک عبوری بات ہو سکتی تھی لیکن نہرو اس کو اصلی بات سمجھ کر ایک اچھی معاشی پالیسی کو اس کا علاج تصور کرتے تھے۔ مگر بات صرف اتنی نہ تھی، بہت تہ دار تھی۔ ہر جماعت ایک بھرپور ماضی کی وارث تھی۔ ہر گروہ ایک خاص اخلاقی قوت کا نشان تھا اور مستقبل کے لئے عظیم امکانات کا حامل تھا۔ نہرو نے ہندوستان کی اخلاقی و روحانی قوتوں کے مختلف سرچشموں اور ان کی منفرد حیثیتوں کے تاریخی و عینی پس منظر کی اہمیت محسوس نہیں کی اور نہ ان کے مختلف امکانات کا پورے طور پر جائزہ لیا۔ اس لئے ان کی تشخیص اور خیالات کو اقبال بڑی تشویش کی نظر سے دیکھتے تھے۔

نہرو کا اپنے خیالات میں غلو کا یہ عالم تھا کہ انہیں محض تعصب کے علاوہ فرقہ وارانہ مسئلہ کا کوئی جاندار پہلو نظر نہ آتا تھا۔ بس ایک مضبوط معاشی حکمت عملی یا منصوبہ بندی کی انہیں دھن تھی جس کے لئے مضبوط مرکزی حکومت کی ضرورت ہوتی ہے۔ غالباً اسی لئے وہ ایک قومی دھارا والی سیاست پر چل پڑے۔ اپنی دانست میں وہ یہ سمجھے کہ میں ایک اقتصادی قومیت" کی طرح اندازی کر رہا ہوں۔ ان کی یہی سیاست کہ ہند میں سب ایک ہیں، ایک دوسرے کی طرح ہیں، انہیں صرف معاشی یوجناؤں (منصوبوں) کی ضرورت ہے، ہند کی آئندہ سیاست اور موجودہ عمرانی، مدنی اور فرقہ وارانہ نزاج کا باعث ہوئی۔

وفاقی یا نامیاتی قومیت، ان کی "اقتصادی قومیت" کے برخلاف ایک حقیقت پسندانہ رویہ تھا جس میں ایک طرف عارضی تعصبات و تنگ نظری اور ننگ انسانیت قسم کے تعاملات کے خلاف قوت کے اصول کی تعمیل تھی تو دوسری طرف تمام اخلاقی و روحانی انفرادیتوں کی رعایت تھی جس سے ایک شریفانہ مدنی تعامل ناشی ہو سکتا تھا۔ اس نامیاتی قومیت کی لازمی شکل ایک ایسی دستوری ہیئت تھی جس میں مرکز کے پاس بین الریاستی امور ہوں اور باقی

تمام شعبے اور اختیارات وفاق میں شامل اکائیوں یا ریاستوں کے پاس ہوں۔ مسلم سیاستدان اس وفاقی آئین کو ناگزیر جان چکے تھے۔ چنانچہ ۱۹۲۴ء سے وہ اسی انداز میں سوچ رہے تھے۔ جب مسلم لیگ نے اس کے بارے میں ایک قرارداد پاس کی تھی۔ ۱۹۲۸ء میں کل جماعتی موتمر (کلکتہ کنونشن) میں جناح نے نہرو رپورٹ پر یہ ترمیم پیش کی کہ جو محکمے وفاق کے لئے بیان کئے گئے ہیں ان کے علاوہ تمام امور پر اختیارات وفاقی ریاستوں کے لئے گردانے جائیں۔ اس موتمر نے ان کی دیگر تجاویز کی طرح اس کو بھی ماننے سے انکار کر دیا۔ اقبال کے تاریخی خطبہ کا باقی حصہ اسی مسئلہ سے متعلق تھا اور صاف صاف انہوں نے بیان کیا کہ ہندوستان کی آئندہ ہیئت میں وفاقی ریاستوں کے لئے تمام مابقی اختیارات تسلیم کر لئے جائیں صرف اسی سے طاقت کا وہ توازن پیدا ہو سکتا ہے جو حقائق کے مطابق ہے اور غلبہ واستیلا کی فرقہ وارانہ کوششوں کا توڑ ہے۔ نیز اسی اصول کے ذریعہ تمام وفاقی ریاستوں کو اپنے روحانی ورثہ کی بنیاد پر پروان چڑھنے کا موقع مل سکتا ہے۔

۱۹۳۰ء میں نہرو رپورٹ کو دریا برد کر دینے کے بعد طاقتور مرکزی حکومت گویا کانگریس کا بنیادی نصب العین بن گئی۔ اس طرح سے مسلم قیادت اور کانگریس دونوں نے اپنے آپ کو ایک دوسرے کی مخالف سمتوں میں پایا۔ دستوری سطح پر یہ ایک جنگ تھی جو دو مکاتب خیال کی جنگ معلوم ہوتی تھی۔ کانگریس با اختیار مرکز کی حامی تھی اور مسلمان خود مختار ریاستوں کے۔ با اختیار مرکز سے مراد ایسی وفاقی حکومت تھی جس کے پاس وہ تمام اختیارات ہوں جو وفاقی ریاستوں کو تفویض نہ کئے گئے ہوں۔ جب کہ خود مختار صوبوں یا ریاستوں سے مراد ایسی وفاقی اکائیاں تھیں جن کے پاس وہ اختیارات ہوں جو بین الریاستی امور کے زمرہ میں نہ آتے ہوں۔ کانگریس سندھ کی علیحدگی، سرحد میں اصلاحات وغیرہ کی حمایت کرتی تھی [illegible] کا رویہ مسلم صوبوں کے قیام کے بارے میں الغرض ہمدردانہ تھا، مگر با اختیار مرکز سے نیچے آنے کو وہ تیار نہ ہوتی تھی۔ فرقہ وارانہ مسئلہ کے حل کے لئے اس طرح وہ ایک مقتدر مرکز کے گرد لسانی وتمدنی

و مذہبی بنیادوں پر ریاستوں کے قیام کو کافی سمجھتی تھی۔ مگر اس صورت میں مقتدر مرکز کے سامنے ریاستوں کی اہمیت سوائے کاغذی پیرہن کے کچھ نہیں رہتی جس کو پہن کر لوگ مرکز کے پاس آیا کریں۔ چنانچہ ۱۹۳۰ء اور اس کے بعد مسلم زعمائے معینہ طور پر اپنی دستوری منزل فعال ریاستوں یا صوبوں کا قیام قرار دیا کہ صرف اس اصول پر کل ہند وفاق وجود میں آئے۔

بااختیار مرکز کو قومی نصب العین قرار دے کر گویا کانگریس نے نامیاتی قومیت کو بے اثر بنا دیا تھا اور مقرون طور پر دھدائی قومیت کو اپنا لیا تھا جس کے صاف معنی یہ تھے کہ جس گروہ کی مرکز میں اکثریت ہو وہی پورے ہندوستان کا اصلی اور حقیقی مالک ہوگا۔ اس طرح سے اس دھار ملک سیاست میں تنگ نظر ہندوؤں کا شیوالہ بن گئی اور روشن خیال مسلمان اس سے سخت بددل ہونے لگے۔ یہ ۱۹۳۰ء اور اس کے بعد کی سیاست بالخصوص ۱۹۳۷ء کی سیاست کا خصوصی رجحان تھا۔

کانگریس کے نقطۂ نظر سے قومی دھارا عوام کی امنگوں سے عبارت معلوم ہوتا تھا جو معاشی شعور پر مبنی ہو سکتا تھا لیکن چونکہ عوام میں معاشی شعور کی کمی تھی اس قسم کی امنگوں کا زندگی میں فعال ہونا صرف ہوائی بات تھی۔ اصل حقیقت یہ تھی کہ یہ قومی دھارا جس کے آگے پیچھے کوئی اور سماجی مواد نہ تھا۔ سوائے اس ٹھوس حقیقت کے کچھ نہ ہو سکتا تھا کہ لوگ اسے ایک زبان بولنے، ایک قسم کے تہوار منانے، ایک طرح کے رواج، میل جول، لوک ریت وغیرہ وغیرہ سے تعبیر کریں۔ اس کا واضح مطلب یہ تھا کہ غالب آبادی کے تمدنی پھیلاؤ میں سب تمدن غائب ہو جائیں اور اسی کے سماجی سیلاب میں بہہ جائیں۔ چنانچہ ایک قومی دھارے کی تحریک ملک گیر جارحیت پسند ہندوئیت کی علامت بن گئی۔ اس طرح اندر ہی اندر کانگریس مہاسبھائی ذہنیت کے لوگوں کا اڈا بن گئی۔ ایک "اقتصادی قومیت" کے جنم دینے کی کوشش میں کانگریس نے یوں مہاسبھائی قومیت کے عفریت کو پروان چڑھایا جس کے سامنے گاندھی جی اور نہرو جی بھی بعد میں بے بس ہو گئے۔ کانگریس نے تطہیر کی کوشش نہیں کی۔ "اقتصادی قومیت" کے تصوری خاکے کے پیچھے اس نے ہندو تہذیب کی روحانی قدروں کو واضح کر کے عوام کے سامنے پیش کرنے کی کبھی پروا نہیں کی۔

کیونکہ اس سے اس کے ہر مذہب و ملت وغیرہ سے بالا ہونے کے نام پر بٹا لگتا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ہندو عوام جن میں اپنے ملی وجود کے اثبات کے لئے بے قراری تھی تشنہ کام رہ گئے اور محض جارحیت و نفرت کے عاطفات کو مہابھارت کا احیا سمجھ بیٹھے۔ گاندھی جی کبھی کبھی رام راج کا ذکر کرتے تھے مگر کانگریسی مفکرین نے اس کے عمیق تصورات کو واضح کرنے اور عوام میں عام کرنے کا بیڑا نہیں اٹھایا۔ یہ ۱۹۳۷ء تک کے حالات ہیں۔ اس دور میں اقبال کے خیالات نے ایسی فضا مسلمانوں میں پیدا کر دی تھی کہ اسلامی نظام حیات پر غور کرنے کی ان میں لگن پیدا ہوئی اور مسلم دانشوروں کا ایک بڑا حصہ اس کام میں لگ گیا کہ اسلام کی روحانیت کو واضح کریں۔ اس اعتبار سے مسلم عوام فرقہ واریت کی شریفانہ منزل میں قدم رکھ چکے تھے۔ اس کا آئندہ فائدہ یہ ہوا کہ تقسیم ہند کے ابتدائی جزنی دور کے بعد پاکستان میں فرقہ واری صورت حال قابل فخر رہی۔ کم از کم ایسے بلوے اور فسادات نہیں ہوئے جو بدقسمتی سے ہندوستان کی روزمرہ زندگی کا حصہ ہیں۔ اس کا پہلا تجربہ اس وقت ہوا جب ۱۹۳۷ء میں کانگریس کی حکومتیں متعدد صوبوں میں قائم ہوئیں اور ان صوبوں میں ہر طرف کانگریس کے لباس میں مہا سبھائی ذہنیت کے افراد چلتے پھرتے نظر آئے اور انہوں نے پنچایت سے لے کر بلدیہ اور بلدیہ سے لے کر صوبائی حکومت تک ایسے ایسے کام کئے کہ ہر طرف مسلمان بلبلا اٹھے۔ کانگریس کی پوری تنظیم میں ہر طرف نیچے سے ثانوی بلکہ سربائی سطح تک ایسے افراد چھا گئے تھے جنہیں خود کانگریس کے نظریۂ حیات کی لاج نہ تھی۔ اس پر بھی کانگریس نے اپنے داخلی تزکیہ کی بجائے کوشش یہ کی کہ مسلمانوں میں کانگریس اور اس کے نصب العین کو مقبول بنایا جائے۔ مشکل سے کوئی عام مسلمان ایسا ہوگا جس کو کانگریس کے ان مقاصد سے اختلاف ہو کہ ملک آزاد ہو، کسانوں اور مزدوروں کی بہبود کے لئے کام کئے جائیں اور صنعتی ترقی دی جائے۔ یہ معاشی شعور تھا اور اسی پر کانگریس سارے لوگوں کو متحد کرنے کی مدعی تھی مگر توجہ اس نے زیادہ تر مسلمانوں پر دی کہ ان ہی میں یہ شعور جگایا جائے۔ ہندوؤں کی حد تک وہ اس سے مطمئن تھی کہ اسے ان کے اندر مقبولیت حاصل تھی۔ چنانچہ اپنی اس پالیسی کے

تحت اس نے یہ کوشش بڑے پیمانے پر شروع کی کہ مسلمانوں کو براہ راست کانگریس میں لایا جائے. ہندوستانی عوام کو وہ متجانس بنا کر ایک ہی پلیٹ فارم پر اکٹھا کرنا چاہتی تھی. ۱۹ مارچ ۱۹۳۷ء اس برصغیر کی تاریخ میں اہم موڑ کی حیثیت رکھتا ہے جب کہ تمام کانگریسی اراکین اسمبلی کا آل انڈیا نیشنل کنونشن طلب کر کے نہرو نے کہا "تعجب ہے کہ ابھی تک ایسے لوگ موجود ہیں جو مسلمانوں کو علیحدہ گروہ تصور کر کے ہندوؤں سے سمجھوتے کا خواب دیکھتے ہیں۔ یہ انداز فکر قرون وسطیٰ میں رائج ہو تو موجودہ زمانے میں اسے کوئی نہیں پوچھتا۔ آج کل ہر چیز پر اقتصادی نقطۂ نظر سے غور کیا جاتا ہے جہاں تک افلاس، بیکاری اور قومی آزادی کا سوال ہے ہندوؤں، سکھوں، مسلمانوں اور مسیحیوں میں کوئی فرق نہیں چوٹی کے فرقہ پرست لیڈر ہر وقت حصے بخرے اور بٹوارے کی باتیں کرتے ہیں ہمیں تو وہی مشترکہ مسائل کارفرما نظر آتے ہیں"

اقبال نے ۲۰ مارچ ۱۹۳۷ء کو اس کے ردعمل کے طور پر جناح کو لکھا "بلاشبہ ہم ملک کی دیگر ترقی پسند جماعتوں کے ساتھ اشتراک و تعاون پر آمادہ ہیں لیکن ہمیں اس حقیقت کو نظر انداز نہیں کر دینا چاہیئے کہ ایشیا میں اسلام کی اخلاقی اور سیاسی طاقت کے مستقبل کا انحصار بڑی حد تک خود ہندوستان کے مسلمانوں کی قومی تنظیم پر ہے۔ آل انڈیا نیشنل کنونشن کا جواب دینا بہت ضروری ہے۔ آپ کو چاہیئے کہ فوراً... ایک آل انڈیا مسلم کنونشن منعقد کریں۔ اس میں یہ حقیقت بیان کریں کہ ہندوستان کے مسلمان ایک جداگانہ ہستی کے مالک ہیں" جون ۱۹۳۷ء کو انہوں نے ایک اور معرکۃ الآرا خط لکھا "میں سمجھتا ہوں کہ نیا آئین جس کی رو سے ہندوستان میں ایک متحدہ فیڈریشن قائم ہو گا بالکل بالرس کن ہے جب تک مسلم اکثریت کے صوبوں کا علیحدہ فیڈریشن قائم نہ ہو ہندوستان میں امن قائم نہیں رہ سکتا۔

ذاتی طور پر میں سمجھتا ہوں کہ بحالت موجودہ شمال مغربی ہندوستان اور بنگال کے مسلمانوں کو چاہیئے کہ وہ اقلیت کے صوبوں کو نظر انداز کر دیں۔ اکثریت اور اقلیت کے صوبوں کے مسلمانوں کے باہمی مفاد کے لئے یہ بہترین طرز عمل ثابت ہوگا" یہ خط بڑی تاریخی اہمیت کا حامل ہے۔ درصل اس خط میں نہ کہ ۱۹۳۰ء کے خطبہ میں اقبال نے پاکستان کی تجویز پیش کی۔ اس میں اقبال نے ۱۹۳۵ء کے آئین کا تجزیہ کیا تھا اور اس کے بیاسی

مضمرات واضح کر کے فلسفیانہ بصیرت سے یہ نتیجہ اخذ کیا تھا کہ فیڈرل اسکیم ضرور ناقذ ہو گی اور مسلمانوں کو اس کے لئے ہندوستان میں دو فیڈریشن کا مطالبہ کرنا چاہئے اور اس کے لئے جدوجہد کرنی چاہیئے۔ اقبال کا یہ پیدا خطہ ۱۹۳۵ء کے آئین کے حدود میں ہے اور آنے والے دو تین سال کی سیاسی سرگرمیوں نے ثابت کر دیا کہ وہی آئینی خطرات سامنے آئے جن کا ذکر اقبال نے کیا تھا اور اگرچہ اقبال ۲۱ اپریل ۱۹۳۸ء کو دنیا سے رخصت ہو گئے مگر مسلم زعما انہیں کے خطوط پر سوچنے پر مجبور ہو گئے۔ نظریۂ پاکستان اسی دور کا ایک بروزی ارتقا ہے جس کے انکشاف سے مسلم قیادت نے اپنے ان مفروضات سے نجات حاصل کی جن پر ۱۹۱۷ء سے اس کی قیادت اور آئین مدنی کا مدار تھا۔ یہ بروزی ارتقا ۱۹۳۶ء۔ ۱۹۳۷ء میں وقوع پذیر ہوا۔

کانگرس کی مسلم رابطہ تحریک مسلمانانِ ہند کے ان مسلمات کے خلاف تھی کہ ہندو اور مسلم نمائندہ قائدین جمع ہوں اور ایک مستقل معاہدہ کر لیں جس کی بنیاد پر اتحاد کی مضبوط عمارت کھڑی کی جائے اور پھر مشترکہ جدوجہد کر کے ہندوستان کو آزاد کروایا جائے۔ اس نئی پالیسی نے جو جواہر لال نہرو کی قیادت میں بڑے زور شور سے شروع کی گئی تھی کہ بلا کسی معاہدہ کے مسلمانوں کو کانگریس میں ضم کیا جائے۔ کانگریس کے وقار کو مسلمانوں میں مجروح کیا۔ کانگریس کے اس طرزِ عمل نے ہی جو سرتا سر مسلم سیاسی مسلمات کے خلاف تھا نئے دورِ سیاست کا آغاز کیا۔ اسی دور نے جناح کو قائدِ اعظم بنایا اور مسلمانوں کو نیا نصب العین دیا۔ کانگریس کی یہ پالیسی سیاسی آداب کے بھی خلاف تھی۔ جناح نے مرکزی اسمبلی میں ۱۹۳۴ء سے لے کر ۱۹۳۷ء تک اپنے گروپ کے ساتھ کانگریس کا ساتھ دیا تھا۔ اس لئے یہ توقع کی جاتی تھی کہ ۱۹۳۷ء کے انتخابات کے بعد کانگریس، جناح اور ان کی جماعت سے تعاون کرے گی۔ صوبائی انتخابات میں جو مسلم نمائندے منتخب ہوئے تھے ان کی ۸۰ فیصد سے زیادہ تعداد جناح کی قیادت پر مجتمع ہو چکی تھی۔ خود انتخابات کے دوران اکثر مقامات پر کانگریس نے مسلم لیگ کی حمایت کی تھی اور مسلم لیگ نے کانگریس کی، دونوں نے یہ انتخابات سرکار پرستوں کے خلاف جیتے تھے۔ توقع تھی کہ یہ ریاستی اتحاد ملک کی ترقی کا

باعث ہوگا۔ یہ بات خاص طور پر اس لئے بھی متوقع تھی کہ جناح اپنی جماعت کے ساتھ خود کانگریس کی طرح ہی ترقی پسند تھے مگر جب کانگریس نے صوبوں میں حکومت بنانا منظور کر لیا تو حکومت تنہا بنائی اور مسلم نمائندوں کی اس بڑی جماعت کو عزب اختلاف میں بیٹھنے پر مجبور کر دیا۔ پھر مُسلم رابطہ تحریک چلا کر حکومت کے خلاف نہیں بلکہ اس مسلم نمائندہ جماعت کے خلاف محاذ کھول دیا۔ یہ محاذ ایک جماعت کے خلاف نہیں تھا بلکہ خود اس تصور کے خلاف تھا کہ مسلمانوں کی کوئی علیحدہ تنظیم ہو۔

اس طرح سے اس عظیم جنگ کا آغاز ہوا جو کانگریس اور مسلمانوں کے درمیان ہوئی اور اس جنگ میں کانگریس نے رجعت پسندوں بلکہ سرکار پرستوں سے بھی اتحاد کرنے میں عار محسوس نہیں کیا جس سے ملک کے سیاسی اخلاق میں بہت بڑی گراوٹ پیدا ہوئی جس کا نقصان آئندہ ہندوؤں اور مسلمانوں نیز بعد میں بھارت اور پاکستان کو اٹھانا پڑا۔ کانگریس نے اس بات کی کوشش کی کہ خالص مسلم صوبوں میں سرکار پرستوں اور مقامی انداز میں سوچنے والوں کے ساتھ مخلوط حکومت بنائے۔ اس کوشش میں کانگریس ناکام نہیں ہوئی۔ ایسے موقع پر محمد علی جناح گویا فریق ثانی کے سپہ سالار تھے۔ مسلمانان ہند کی نظریں ان پر مرکوز ہو گئیں کہ وہ کس طرح اس غیر معین اور بے شرط قومیت سے نجات دلاتے ہیں جس کے لئے کانگریس نے اپنی تمام مہم کا آغاز کیا تھا۔

جناح نے اس جنگ کے لئے دو اصول وضع کئے۔ مسلمانوں کی نمائندہ ایک اور صرف ایک سیاسی جماعت یعنی مسلم لیگ ہو، مسلمان اس کی صورت میں جمع ہوں اور اسی کے ذریعہ سے اپنی قوت کے بل پر کوئی پائیدار سمجھوتہ کریں۔ یہ وہی اصول ہے جس کی طرف مسلم قیادت شروع ہی سے مائل رہی۔ جناح نے اس کو باقاعدہ اصول کار بنا لیا اور قرار دیا کہ مسلم لیگ ہی مسلمانوں کی نمائندہ جماعت ہے اس کے علاوہ کسی مسلمان کو کسی فریق سے گفتگو کرنے کا حق نہیں ہے۔ اسی اصول پر انہوں نے سختی سے عمل کیا اور ہندی سیاست میں یہ ان کی غیر معمولی اختراع ہے۔ مخالفین اس کو مسٹر جناح کی ہٹ قرار دیتے تھے۔ مگر واقعہ یہ ہے کہ مسلمانوں نے میثاقیت کی بنیاد پر اپنا مقام

متعین کروانے کی جو شروع سے پالیسی اختیار کی تھی یہ اصول اسی کا لازمی نتیجہ اور علمی شکل تھا۔ یعنی چوٹی کے مسلمان جو مسلم لیگ میں نہیں تھے مثلاً مولانا ابوالکلام آزاد، حسین احمد مدنی، رفیع احمد قدوائی وغیرہ بے شک قابل لحاظ ہستیاں تھیں مگر ہندوستان گیر "میثاقِ مدن" کو عملی جامہ پہنانے کا طریقہ یہی تھا کہ مسلمان ایک اور صرف ایک "جماعت" کی صورت میں منظم ہو کر ہی ایسے میثاق کے فریق بنیں جس پر مستقبل کے ہندوستان کی اساس رکھی جائے۔ اس لئے نہایت غیر جذباتی انداز میں جناح نے ابوالکلام آزاد جیسے پرانے سیاسی کو کوئی حیثیت دینے سے انکار کر دیا اور ان کے بارے میں ہمیشہ ۱۹۳۷ء کے بعد سے یہ کہا کہ انہیں مسلمانوں کی ترجمانی کرنے یا ان کی طرف سے بولنے کا حق نہیں ہے۔

جس وقت کانگریس نے ۳۸، ۱۹۳۷ء میں مسلم رابطہ تحریک شروع کی وہ میثاقِ مدینت کو اپنے نصب العین سے خارج کر چکی تھی۔ جیسا کہ اوپر گذرا جواہر لال کی ترقی پسند سیاست کا یہ منطقی حاصل تھا۔ اب میں کانگریس کی اس پالیسی کی نسبت کچھ بیان کروں گا۔ جیسا کہ سب ہی لوگ جانتے ہیں جواہر لال بجائے خود بہت بڑے مفکر تھے۔ ان کی فکر بہت زیادہ جدید تھی۔ سیاست میں ان کی نظر بہت گہری تھی۔ یہ صحیح ہے کہ ان کو فرقہ واری مسئلہ کہیں نظر نہیں آتا تھا اور اس بات نے واقعی مسلم عوام کو چراغ پا کر دیا تھا مگر کانگریس کو غیر میثاق پسند قومیت کی طرف لا کر گویا انہوں نے درحقیقت ایک بڑی تاریخی بصیرت کا ثبوت دیا تھا۔ قومیں میثاقوں سے نہیں بنا کرتیں اس لئے وہ کسی "معاہدہ عمرانی" کے بغیر متحدہ ہند اور ہندی قومیت چاہتے تھے۔ ان کی مسلم رابطہ تحریک اس بات کا مظہر تھی۔ اس قسم کا "معاہدہ عمرانی" جیسا کہ مسلم عوام اور ان کے قائدین چاہتے تھے۔ سچ پوچھئے تو، ایک بنیادی بات چاہتا تھا وہ یہ کہ دونوں فریق اس معاہدہ پر عمل کرتے ہیں یا نہیں یہ دیکھنے کے لئے ایک تیسرا فریق ہمیشہ موجود رہے۔ دراصل میثاقی قومیت کا یہ تخیل ایک خیال سے زیادہ حقیقت سمجھا جائے تو اس کی تہہ میں یہ نظریہ کار فرما تھا، خواہ کتنا ہی لاشعوری کیوں نہ ہو، کہ انگریز اس ملک میں ہمیشہ رہیں گے اور وہ ہمیشہ ہی ثالث کے

فرائض انجام دیتے رہیں گے ۔ ریمزے میکڈانلڈ کا فرقہ واری اوارڈ اس کی مثال تھا لیکن جبکہ
تمام سیاسی جماعتیں عرصے سے مکمل سوراج کو ہندوستان کا قومی نصب العین قرار دے چکی تھیں ۔
یہ تصور خود بخود ناقابل عمل اور فرسودہ ہو گیا تھا۔ خودمختاری کے حصول کے بعد میثاقی قومیت
کی کوئی وقعت یا واقعاتی قیمت نہیں ہو سکتی تھی ۔ اس وجہ سے کانگریس کی نئی ابھرتی ہوئی
قیادت جو موجودہ زمانہ اور اس کے تقاضوں سے خوب واقف تھی وہ ٹھیک ہی راستہ پر تھی ۔
اس نے مسلمانوں کو براہ راست کانگریس میں بھرتی کرنے اور پوری ملت کو کانگریس میں جذب
کرنے کا بیڑا اٹھایا تو وہ سیاسی حقیقت کے عین مطابق تھا مگر کانگریس کی یہ غیر میثاقی اور
غیر مشروط انضمامی پالیسی ہی سب مسلمانوں کو تقسیم ہند کے تصور کی طرف لے گئی ۔

مسلم رابطہ تحریک کے ساتھ ساتھ اب کانگریس کی نظر بین صوبائی حکومتوں کے علاوہ مرکزی
حکومت پر بھی تھیں ۔ یہ بات قابل ذکر ہے کہ اقبال، جناح، گاندھی وغیرہ نیز مسلم لیگ اور
کانگریس نے گول میز کانفرنس میں فیڈرل حکومت کے دستوری خاکہ کی جس میں ریاستوں کے
والیان کو بھی نامزد نمائندہ بھیجنے کا حق دیا گیا تھا مذمت کی تھی ۔ اس کے ذریعہ کبھی روشن خیال
حکومت نہ بن پاتی اور ہندوستان کے مرکز پر فرنگی راج کے حامیوں اور رجعت پسندوں کا
غلبہ ہوتا ۔ اس لئے یہ توقع کی جاتی تھی کہ جب تک مرکزی دستور میں تبدیلی نہیں کی جاتی مرکز کی
آئینی اسکیم رو فاقی حکومت، کو ہندوستان کی قومی جماعتیں نافذ نہ ہونے دیں گی، کیونکہ ریاستوں
کو وفاقی اسکیم میں ایک تہائی کا حصہ حاصل تھا ۔ مگر کانگریس نے اپنی پالیسی میں لچک پیدا
کی اور وہ اس طرح کہ ۱۹۳۷ء کے انتخابات سے کانگریس نے اندازہ لگایا تھا کہ ریاستوں میں
کانگریس کی تحریک چلا کر والیان ریاست کو منتخبہ نمائندے بھیجنے پر لئے مجبور کیا جا سکتا ہے ۔ چنانچہ
اس نے ریاستوں میں اصلاحات کی تحریک تیز کی ۔ والیان ریاست ان تحریکوں کا بہت دنوں تک
مقابلہ نہیں کر سکتے تھے، خود ریاستوں کے اندر وہ نمائندہ حکومتیں قائم کرنے پر مجبور ہو جاتے ۔
نیز وفاقی ایوان میں منتخبہ نمائندوں کو بھیجنے پر مجبور ہو جاتے ۔ اس معاملہ میں واقعی کانگریسی

یقیناً قابل تحسین رہیں کہ انہوں نے ۱۹۳۵ء کی رجعت پسند آئینی اسکیم ہی میں سے حکومت خود اختیاری کا راستہ ڈھونڈ نکالا تھا۔ کانگریس اب اس کا انتظار بھی نہ کرنا چاہتی تھی۔ جب سے کہ وفاقی اسکیم میں ریاستوں کے نمائندے منتخب ہو کر آنے لگیں۔

اب وہ اس مرکزی حکومت میں آنے کی سوچنے لگی تھی جو وائسرائے کونسل پر مشتمل ہوتی تھی اور جس کا دائرہ اقتدار برطانوی ہند کے صوبوں پر تھا۔ مسلمانوں کو کانگریسی حکومت کا صوبوں میں تجربہ تھا۔ جیسا کہ اوپر گذرا کانگریس کے روپ میں یعنی اقتصادی قومیت کی آڑ میں یہاں مہاسبھائیت سے مسلمانوں کا سامنا ہوا۔ اب مرکزی حکومت یعنی وائسرائے کونسل پر کانگریس کے قبضہ کے تصور ہی سے طرح طرح کے اندیشے مسلمانوں میں پیدا ہوتے تھے۔ وہ سمجھے کہ مرکزی حکومت کے طاقت ور وسیلے کو بھی کانگریس اس قومی دھارے میں ان کو جذب کرنے کے لیے استعمال کرے گی جو ان کی انفرادی حیثیت کو بالکل ختم کر دے گا۔ یہ پوری پالیسی ان کو یکساں قومیت کے بنیادی تخیل کے خلاف ایک محاذ معلوم ہوئی تاکہ تمام مسلم سیاسی جماعتوں کو جڑ پیڑ سے اکھاڑ کر ان کی اقتصادی قومیت کے نام پر مہاسبھائی قومیت کی بھینٹ چڑھا دیا جائے۔ چنانچہ مسلم نمائندوں، جماعتوں، بلکہ کل ملت اسلامیہ کی یہ پالیسی ہو گئی کہ وفاقی اسکیم میں مزاحمت پیدا کی جائے اور اس کے نفاذ کو جہاں تک ہو سکے ملتوی کروایا جائے۔ ان کا ذہن اس طرف کام کرنے لگا کہ مسلم صوبوں سے کہا جائے کہ اگر کانگریس وائسرائے کونسل میں اپنا ڈیرہ جماتی ہے تو مسلم اکثریت کے صوبے مزاحمت کریں گے۔ مطلب یہ کہ اوّل تو ایسی حکومت نہ بننے دی جائے لیکن اگر ایسی حکومت بنے تو وائسرائے پھر ان کے لئے کوئی دوسرا انتظام کریں یعنی یا تو انتظام خود سنبھالیں یا دوسری انتظامیہ کونسل ترتیب دیں۔ اس طرح اگر وفاقی اسکیم کے نفاذ کا وقت آگیا تو وائسرائے ایک نہیں بلکہ دو یا تین وفاق قائم کریں۔ بہرحال ایک وفاق پر وہ کسی طرح راضی نہ ہوں۔ مستقبل کا انہوں نے اس راہ سے یہ نصب العین مقرر کیا کہ جب انگریز ہندوستان چھوڑ کر جائیں تو

ان وفاقوں کو اقتدار سونپ کر جائیں ۔ یہ ساری فکر جو ۱۹۳۷ء سے شروع ہوئی۔ ۱۹۴۰ء تک پختہ ہوئی اور ۲۳ مارچ ۱۹۴۰ء کو قرار داد پاکستان کی صورت میں مدون ہو کر مسلم ہند کا نصب العین قرار پائی ۔

یہ بات کسی سے پوشیدہ نہیں رہ سکتی تھی کہ نصب العین کے علاوہ موجود الوقت سیاسی ماحول سے نمٹنے کے لئے بھی ایک باضابطہ پالیسی یا نظریہ کی ضرورت تھی جس سے مرکزی حکومت کے مسئلہ سے نمٹا جا سکے کیونکہ آئین ۱۹۳۵ء کا مرکز سے متعلق حصہ کا نفاذ ہی آئندہ کے لئے اقلیم ہند کی مقرون منزل تھی ۔ اس سلسلہ میں پالیسی وضع کرنے کا سہرا جناح کے سر ہے ۔ انہوں نے یہ حکمت عملی قرار دی کہ مرکز میں قومی حکومت کے قیام پر زور دیا جائے جو سارے ہندوستان کے ممیز گروہوں یا ملتوں کی نمائندہ حکومت ہو۔ صرف یہی تجویز ۱۹۳۵ء کے آئین کی موجودگی میں چل سکتی تھی تاکہ مسلمان کانگریس یا واحد قومی دھارے والے اقتدار سے بچ سکیں۔ اس تجویز میں ایک خوبی تھی وہ یہ کہ اس طرح جو حکومت قائم ہوتی وہ سب فرقوں کی نمائندہ ہوتی ۔ اس میں دو نقص بھی تھے وہ یہ کہ اس عام اصول سے مطابقت نہیں رکھتی تھی کہ اکثریتی پارٹی کے قائد کو بلا کر کہا جائے کہ وہ کابینہ ترتیب دے ۔ یہ مخلوط حکومت ہوتی کہ اس میں یک جہتی ہونا بھی ضروری نہ ہوتا یا اس کی شکل کونسل کی سی ہوتی جس میں یک جہتی پیدا کرنے کا کام سربراہ حکومت یعنی وائسرائے کے ہاتھ میں ہوتا ۔ اس طرح سے خود "قومی حکومت" کا یہ تصور اس اصول پر مبنی تھا کہ اقتدار اصلاً وائسرائے کے ہاتھ میں ہے جو اپنے اراکین کونسل نامزد کرنے کا اختیار رکھتا ہے۔ نیز اراکین کونسل میں ہم آہنگی پیدا کرنے کے لئے وہ اختیارات خاص کا بھی حامل ہے ۔ بہر حال ایک خود مختار جمہوری ملک میں یہ تصور نہیں چل سکتا تھا۔ اس میں معقولیت صرف اسی وقت تک رہ سکتی تھی جب تک کہ ملک کا اقتدار غیروں کے پاس ہو ۔ قومی حکومت کا یہ تصور اس لئے قرین صحت تھا کہ یہ ۱۹۳۵ء کے آئین کے عین مطابق تھا چونکہ آئینی انتشار کی اجازت نہیں ہو سکتی تھی

اور کوئی صوبہ وائسرائے کونسل کے اقتدار سے منحرف نہیں ہو سکتا تھا اور جب تک ایسے ایک سے زیادہ وفاق قائم ہوتے ہندوستان میں مرکز میں ایک ہی حکومت کا اقتدار ہوتا اس لئے جناح نے قومی حکومت کا تصور ایجاد کر کے مثبت تدبیر منزل کا ثبوت دیا۔ اس تدبیر پر انہوں نے یہ کہ نہ صرف سختی سے عمل کیا بلکہ پوری دیانت سے عمل کیا۔ چنانچہ جب کانگریس ۱۹۴۲ء کی "ہندوستان چھوڑدو" کی مہم کے بعد نظر بند کر دی گئی تھی تب بھی انہوں نے مرکز میں مسلم لیگ کے اشتراک سے کونسل بنوانے کی کوشش نہیں کی۔

یہ بات قابل ذکر ہے کہ ستمبر ۱۹۳۹ء میں جب جنگ کا آغاز ہوا تو برطانوی حکومت خود اس کی کوشاں ہوئی کہ ہندوستان کے مرکز میں نمائندہ حکومت قائم ہو جائے جو اس ملک کے کل وسائل کو انصرام جنگ میں لگا دے۔ جوں جوں جنگ کی صورت حال اتحادیوں کے خلاف ہوتی جاتی برطانیہ کی مرکز میں نمائندہ حکومت کے قیام کی کوشش بھی بڑھتی جاتی تھی۔ فرانس کے جون ۱۹۴۰ء میں سقوط کے بعد لندن کے ایوان حکومت میں اس کی ضرورت اور زیادہ شدت سے محسوس کی گئی کہ ہندوستان میں ایک حد تک نمائندہ حکومت وجود میں آجائے۔ اس عرصہ میں کانگریس نے صورت حال سے فائدہ اٹھانے کی کوشش کی اور مرکز میں کانگریس کی حکومت قائم کرنے کے لئے تگ و دو کی۔ مگر بہرحال کانگریس ایک ذمہ دار جماعت تھی۔ اس نے مستقبل کے بارے میں برطانوی حکومت سے کوئی پختہ وعدے لئے بغیر حکومت قبول کرنا مناسب نہیں سمجھا۔ علاوہ ازیں وہ یہ بھی چاہتی تھی کہ جو حکومت بنائی جائے اسے تمام و کمال اقتدار حاصل ہو۔ مگر حکومت برطانیہ دفاعی مسائل کو وائسرائے کا محفوظ اختیار ہی رکھنا چاہتی تھی اور وہ اسے کسی طور حوالہ کرنا نہ چاہتی تھی۔ چونکہ اس قسم کی حکومت کا اقتدار جو دفاعی مسائل پر حاوی نہ ہو جب کہ پوری حکومت اپنے پورے وسائل دفاع یا جنگ کے لئے وقف کر رہی ہو برائے نام ہوتا۔ کانگریس نے ایسی حکومت بنانا پسند نہیں کیا۔ سرکرپس مشن ۱۹۴۲ء بھی اسی لئے ناکام ہوا۔ پورے عرصہ میں جناح نے عظیم الشان کامیابی یہ حاصل کی کہ قومی حکومت نہ کہ اکثریتی پارٹی کی حکومت قائم کرنے کے

اصول پر خود کانگریس بھی آگئی۔ چنانچہ سر کرپس سے بات چیت کے دوران کانگریس نے "قومی حکومت" کا نظریہ ہی سامنے رکھا۔ علاوہ ازیں جب شملہ کانفرنس ۱۹۴۵ء میں ہوئی تو بھی اسی اصول کی بنیاد پر کانگریس بات چیت کے لئے آگے بڑھی۔ کرپس مشن کے وقت بہت سے سیاست دانوں کا خیال تھا کہ مسلم لیگ کرپس مشن کے منصوبہ کو قبول کر کے مرکز میں حکومت قائم کرنے کے لئے قدم آگے بڑھائے۔ کرپس منصوبہ میں اس کی پوری گنجائش تھی کہ آئندہ جو صوبے ہندی وفاق میں شامل نہ ہونا چاہیں وہ علیحدہ وفاقی حکومت بنا سکتے ہیں۔ یہ خوش آئند بات تھی مگر جناح نے بحیثیت مجموعی تنہا ہی یہ فیصلہ کیا کہ وہ ایسی کسی حکومت کی کوشش نہیں کریں گے جس میں کانگریس نہ ہو یا بالفاظ دیگر جو قومی حکومت نہ ہو اور اس میں ہندوؤں اور مسلمانوں کے نمائندے شریک نہ ہوں۔ بہر حال خود قومی حکومت کے تصور کو کانگریسی سیاست میں تسلیم کر لیا جانا جناح کی بہت بڑی سیاسی فتح تھی۔ یہ ایسی فتح تھی جس کا مطلب یہ تھا کہ ہندوستان میں ۱۹۳۵ء کے آئین کے تحت ایسی کوئی نمائندہ حکومت قائم نہیں کی جائے گی۔ کسی بھی سیاسی جماعت کی نہیں جس کو ملک پر اقتدار کی اجارہ داری حاصل ہو جائے۔ چنانچہ وہ وقت آیا جب اگست ۱۹۴۶ء میں نہرو نے عبوری حکومت بنائی تو مسلم لیگ یا مسلمانوں کے لئے اس حکومت میں جگہ مخصوص کرنی پڑی جس کو بعد میں مسلم لیگ نے پُر کیا۔

مسلمانوں کے حق میں "قومی حکومت" کا اختراع اور اس کی قبولیت مثبت تبدیلی تھی۔ جس کی پناہ میں تحریک پاکستان زوروں سے جاری تھی۔ پاکستان کی اس تحریک کو مہا سبھائی ذہنیت نے ۴۲ - ۱۹۴۱ء سے ہی تیزی سے قبول کرنا شروع کر دیا۔ دراصل ہندوؤں میں اس زمانہ میں کئی طبقے ہوتے تھے۔ ایک وسیع المشرب طبقہ بھی تھا جس کی نمائندگی راج گوپال اچاریہ کرتے تھے۔ اس طبقہ نے اس خیال کا اظہار کیا کہ اگر مسلمان ساتھ نہیں رہنا چاہتے تو تقسیم کی بنیاد پر ان سے سمجھوتہ کر لیا جائے تاکہ آزادی کی منزل قریب آئے۔ یہ طبقہ قریب قریب بے اثر تھا۔ دوسرا طبقہ روشن خیالوں کا تھا جو سچ مچ اقتصادی قومیت کو ہی بامعنی شے سمجھتا تھا۔

اس کی علامت نہرو تھے۔ یہ تقسیم کو فرقہ وارانہ زہر کی پیداوار قرار دے کر ہر نوع مخالفت کرتا تھا۔ تیسرا طبقہ اکھنڈ بھارتی مہاسبھائیوں کا تھا جو زمانہ کی رو کو سمجھنے سے قاصر تھے وہ ہندوستان کو عہد مہابھارت میں لے جانا چاہتے تھے۔ مگر ایسے مہاسبھائیوں کی بہر حال زیادہ تعداد تھی جن کا خیال تھا کہ چند زمین کے ٹکڑے مسلمانوں کو دے دینے کے بعد کل بھارت میں اپنی اجارہ داری بڑی سہولت سے قائم ہو جائے گی۔ ان سمجھداروں کا گڑھ کانگریس تھی اگرچہ ہندو مہاسبھا میں بھی ان کی تعداد خاصی تھی۔ ان لوگوں میں اقتصادی قومیت کی خوبو تک نہ تھی۔ اس طبقہ کی بعد میں علامت سردار ولبھ بھائی پٹیل بنے۔ یہی طبقہ رفتہ رفتہ کانگریس پر غالب آگیا اور نظریۂ تقسیم کا حامی بن گیا۔ مسلمانوں کا نظریۂ پاکستان ان چاروں اقسام سے مختلف تھا۔ اقبال، جناح اور مسلم قیادت اس کو میثاقی قومیت کا نعم البدل تصور کرتے تھے۔ نہرو کی طرح مسلم قیادت کی سمجھ میں یہ بات آگئی تھی کہ فرنگی راج کے رخصت ہونے کے بعد میثاقی قومیت ناممکن بات ہوگی۔ اس لئے انہوں نے تقسیم کا اصول ایجاد کیا تاکہ مملکتوں کی صورت میں میثاقیت کو زندہ رکھا جائے اور وہ قوت فراہم کی جائے جو ایک طرف مسلمانوں کے لئے روک ہو کہ ہندوؤں یا غیر مسلموں کو اپنے تہذیبی دائرہ میں جذب کریں اور دوسری طرف ہندوؤں کے لئے یہ ممکن نہ ہو کہ وہ مسلمانوں کو اپنے تہذیبی دائرہ میں جذب کریں۔

اگر میثاقیت ہوتی تو اس سے بلند چیز یعنی فرنگی اقتدار اس کی بقا کا سرچشمہ ہوتا۔ لیکن آزادی کے بعد مسلمانوں کے نزدیک یہ دو مملکتیں یا دفاق ہی ہو سکتے تھے جو اقلیم ہند میں وجود میں آتے اور ہندوؤں کو مسلمانوں میں اور مسلمانوں کو ہندوؤں میں تحلیل وفنا کے عمل سے بچا کر انفرادی ارتقا اور باہمی تعاون کا موقع فراہم کرتے۔ ان دفاقوں کا اثر پورا ہندوستان گیر ہوتا اور اس طرح سے دونوں مملکتوں کے اندر رفتہ رفتہ روشن خیالی نامیاتی قومیت یا وحدت اجتماعی وجود میں آتی۔ یہی

سبب ہے کہ پوری تحریک پاکستان کا بنی نقطۂ ماسکہ وحدت ہند کا تصور تھا کہ پورا برصغیر ایک ہے کیونکہ اس میں ایک ہی قسم کی متبائن ثقافتی وتمدنی قوموں کا یہاں سے وہاں تک پھیلاؤ ہے مگر سیاسی اور مذہبی اعتبار سے اس وحدت کی تقویم دو مملکتوں سے ہوتی ہے اور یہ دونوں مملکتیں ایک دوسرے سے باہمی تعامل کے ذریعہ ان تہذیبی انفرادیتوں کی ضمانت دے سکتی ہیں جو یہاں کی آبادیوں میں پائی جاتی ہیں۔

پاکستان کی مندرجہ بالا نظریاتی اساس ہی تھی جس کی بنیاد پر آزاد ہند کے لئے جناح اور مسلم لیگ نے ۱۶ مئی ۱۹۴۶ء کا وزارتی منصوبہ قبول کر لیا تھا۔ اس منصوبے کی جان تین ذیلی وفاق تھے۔ ان وفاقوں کو اپنا دستور بنانے کا حق دیا گیا تھا اور اس کے بعد مرکز کا دستور بنانے کی نوبت آتی تھی۔ یہ دستور انگریزی راج کے رخصت ہونے کے دس برس بعد تک نافذ رہتا اور تب اس پر صوبوں یا وفاقوں کی خواہش پر نظر ثانی ہو سکتی تھی۔ جیسا کہ ظاہر ہے نظریۂ پاکستان ہند کی سیاسی تقسیم کا نظریہ تھا نہ کہ اس برصغیر کو الگ الگ ٹکڑوں میں بانٹنے کا۔ اس کا مقصد اس کی انفرادی خصوصیت کا تحفظ تھا۔ چنانچہ مسلم لیگ کو یہ وزارتی منصوبہ منظور کر لینے میں کوئی عار نہ ہوا جبکہ اس کا منشا ایسے میثاقی مرکز کا قیام تھا جس میں ذیلی وفاقوں کو اتنا وزن حاصل ہو کہ مرکز ان ذیلی وفاقوں پر حاوی نہ ہو سکے۔

اس موقع پر نہرو نے حقیقت پسندی سے کام لیا۔ انہوں نے بڑی صفائی سے اس خیال کی اشاعت کی کہ ایک مقتدر اعلیٰ دستور ساز مجلس کو اپنی مرضی سے آئین سازی سے کون روک سکتا ہے اور وہ کیسے وزارتی منصوبے کے قائم کردہ تعینات میں ہی کام کرنے کے لئے مجبور کی جا سکتی ہے۔ یہ بات آئندہ کے ہندوستان کے بارے میں جامع اشارہ تھی۔ ہندوستان کو ایک ہی سیاسی وحدت رکھنے کے بعد یہ توقع رکھنا کہ یہاں کے دستور ساز وزارتی پلان پر صحیفہ آسمانی کی طرح عمل کریں گے

ایک غیر حقیقت پسندانہ نقطۂ نظر تھا۔ اگر پہلی دستور سازی میں وہ اس کی پابندی کرتے اور دستور بنانے کے بعد اقتدار منتقل ہو جاتا تو اس کے بعد دوسری دستور سازی میں کون سی رکاوٹ ہو سکتی تھی ؟ دستور جو پہلے سے مختلف ہوتا نافذ کیا جا سکتا تھا۔ اس نفاذ کو روکنے کے لئے کون سے ذیلی وفاق کے پاس طاقت ہوتی ؟۔

نہرو نے پہلی دستور ساز اسمبلی کے لئے جو بات کہی وہ بہت بصیرت افروز بات تھی۔ یا تو آئندہ ہندوستان کی مستقل ضمانت اور اس کی دستوری شکل کو ایک معین نہج پر رکھنے کا تیقن اپنی طاقت و دستوری انتظامات کے ذریعہ خود فرنگی دیتے ورنہ ایمانداری کی بات یہ ہے کہ اعلیٰ دستوری اسکیم ایک واحد مملکت کے قیام کی صورت میں خواہ وہ کتنی ہی وفاقی ہو از کار رفتہ اور بے بود ہو جاتی اور دستوری تبدیلیوں کے ذریعہ تبدیل کر دی جاتی۔ مرکزی حکومت اپنی طاقت کے بل پر اس کو نافذ کرتی۔ نہرو کے بیانات اور کانگریس کی طرف سے ان کی تائید دراصل بہت بڑے اخلاقی مظاہر میں سے ایک ہیں۔ انہیں یہ ثابت ہوتا ہے کہ حقیقت پسندی کا راستہ یہی تھا کہ اس ذیلی براعظم میں دو مملکتیں قائم کی جاتیں نہ کہ ایک۔ صرف بین المملکتی میثاق ہی کو سیاسی دوام حاصل ہو سکتا تھا اور دو مملکتی نظریہ سے ہی ہندوستان میں خودکار قوتوں کی ایسی رو قائم ہو سکتی تھی جو آئندہ کے لئے فرنگی ضمانت کی محتاج نہیں ہوتی اور اس میں اتنی قوت ہوتی کہ وہ ان مملکتوں کی اندرونی پالیسیوں نیز آئین و دستور کو ان معینہ خطوط پر رکھتی جو یہاں کی مختلف آبادیوں علاقائی، لسانی اور مذہبی گروہوں کے لئے اطمینان بخش ہوتیں جیسا کہ اقبال کے نظریہ سالماتی قومیت کا تقاضا تھا۔

کانگریس نے تعطل دور کرنے کے لئے وزارتی منصوبہ پر مارچ ۱۹۴۷ء کے لگ بھگ تقسیم کو ترجیح دو محرکات کے ماتحت دی ایک تو یہ کہ مہاسبھائی ذہنیت کے ہندو اس کو بہترین بات سمجھنے لگے تھے کہ تقسیم سے تھوڑے سے علاقہ کی قربانی دے کر باقی پورے

ہندوستان کو صرف ہندوجاتی، اس کی عینیت اور تمدن کے لئے محفوظ کر لیا جا سکے گا۔

دوسرا محرک ترقی پسندانہ تھا۔ وہ یہ کہ "وزارتی منصوبہ" یا وفاق کی ہر اسکیم جس میں مرکز کمزور ہو اور وفاقی اکائیاں طاقت ور، جدید مملکت کے تصور سے ہم آہنگ نہیں۔ جدید مملکت کے فرائض اور ذمہ داریاں بہت وسیع اور گوناگوں ہوتی ہیں جن کا تقاضہ ایک مضبوط مرکز اور طاقت ور مرکزی حکمت عملی ہے۔ آج کی حکومت کا کاروبار صرف دفاع یا رعایا کی جان و مال کی حفاظت تک محدود نہیں کیا جا سکتا۔ اس کے کام لازمی طور پر اجتماعی زندگی کے ہر شعبہ کو متاثر کرتے ہیں۔ زر پر کنٹرول، معاشی پیداوار کی شرح کے استقرار سے لے کر روزگار میں استحکام نیز پیچیدہ بین الاقوامی تعلقات و تجارت وغیرہ بھی حکومت کے لازمی فرائض ہیں۔ وزارتی منصوبہ سے بہر صورت ایک بہت ہی مذبذب کل ہند مملکت قائم ہوتی جس سے خود ہندوستان کو داخلی اور خارجی نقصان پہنچتا۔ اس لئے کانگریس کی یہ پالیسی جو اس نے نہرو رپورٹ کے زمانہ سے رکھی جدید مملکت کے تصور و تقاضہ سے ہم آہنگ تھی۔ اقتصادی قومیت کے تصور کو عملی جامہ پہنانے کے لئے یہ بھی نہایت ضروری تھی۔ خود قائد اعظم سے مارچ ۱۹۴۶ء میں لندن کرانیکل کے نمائندہ نے پوچھا تھا کہ تقسیم پر وفاق کو کیوں نہ ترجیح دی جائے تو انہوں نے جواب دیا تھا کہ تمام وفاقی مملکتوں کی تاریخ یہ بتاتی ہے کہ یونٹس آہستہ آہستہ وفاقی مرکز میں جذب ہوتی جاتی ہیں اور وفاقی مرکز کا اقتدار بڑھتا جاتا ہے۔

دراصل جدید مملکتوں کی تقویم میں لابدی ہے کہ مرکز کے اختیارات و اقتدار میں اضافہ ہی ہوتا جائے۔ خود دفاعی ضروریات مرکز کے وظائف میں اضافہ کر دیتی ہیں نیز موجودہ زمانہ کے اقتصادی، مالیاتی، تجارتی نظامات بغیر وسیع مرکزی اختیارات کے قائم نہیں رہ سکتے اس لئے مرکزی ارتکاز میں ترقی ہی ہوتی جاتی ہے۔ اگرچہ مسلمانوں نے ہر دور میں کمزور وفاقی مرکز کے لئے ہی جدوجہد کی کیونکہ ملی تحفظ اسی

کے ذریعہ ممکن تھا، مگر کانگریس دیکھا جائے تو، اس معاملہ میں صحیح راستہ پر تھی۔ وفاقیت فی الحقیقت دور ماضی کی یادگار تھی جو موجودہ زمانہ کے تقاضوں کا ساتھ نہیں دے سکتی تھی۔ چونکہ خود مختار اکائیوں کی وفاقیت ممکن نہ تھی۔ اس کا متبادل راستہ صرف دو مملکتوں کا قیام ہی ہوسکتا تھا۔ چنانچہ کانگریس کی قیادت نے اس کو آگے بڑھ کر قبول کر لیا۔ یہ قدرت کی ستم ظریفی ہے کہ جو امر جدید زمانہ کے مطابق تھا اور ترقی پسندی و روشن خیالی بلکہ اقتصادی شعور کا مظہر تھا وہی امر ہند میں رجعت قہقری اور مہاسبھائیت کا بھی مظہر تھا۔ چنانچہ سردار پٹیل اور نہرو دونوں تقسیم پر رضامند ہوگئے۔ اس تقسیم سے دو مملکتیں وجود میں آئیں جن کو معقول مرکزیت حاصل تھی اور ایک ساتھ یہ واقعہ روشن خیالی اور رجعت پسندی کی بہت بڑی فتح تھا۔ ان دو متضاد حقیقتوں نے آزادی کے بعد سے برصغیر کی تاریخ سازی کی ہے۔

بانیان پاکستان اقبال اور جناح روشن خیال قیادت کی علامت تھے۔ انہوں نے سالماتی نظریۂ قومیت کو استقامت دینے کے لئے نظریہ پاکستان بطور دستوری حل پیش کیا تھا۔ چنانچہ پاکستان کا روحانی نصب العین حدود پاکستان میں ایک ایسی ہمہ امتزاج قوم کا حصول ہے جس میں سب متفرق گروہ، امتیازی اور منفرد اجتماعات، علاقے اور خطے زندہ و سرزندہ رہ کر وحدت پاکستان کو متشکل کریں۔ بھارت بھی اس نصب العین کے علاوہ دوسرا راستہ اختیار نہیں کرسکتا۔ مگر اس وقت برصغیر رجعت پسند قوتوں کے جوار بھاٹے میں ہچکولے لے رہا ہے۔ یہ رجعت پسند قوتیں منفی قسم کی قومیں پیدا کرنے کی کوشش میں ہیں۔ بھارت میں بجائے مثبت عاطفوں اور جذبات کے ذریعے تمام منفرد علاقوں خطوں اور اقوام کو متحد کرنے کے یہ قوتیں ڈر اور خوف کے ذریعہ مصنوعی اتحاد لاگو کئے ہوئے ہیں۔ اس قسم کا اتحاد صرف طوائف الملوکی کا باعث ہوسکتا ہے۔ پاکستان میں بھی اس قسم کے ڈر اور خوف کے ذریعہ اتحاد پیدا کرنے کی کوشش کوئی پائیدار قوم نہیں بنا سکتی۔ ہمیں زندہ رہنے کے لئے مثبت عاطفوں کی شدید ضرورت ہے۔

سیّد علی عباس

مکاتیبِ اقبال بنام قائدِ اعظمؒ کا پس منظر

قائدِ اعظم کے نام علاّمہ اقبال کے خطوط اساسِ پاکستان کے ضمن میں دلچسپ بھی ہیں اور اہم بھی۔ ان خطوط سے جہاں تحریک پاکستان کی دینی، مذہبی، تمدنی اور تہذیبی بنیاد کا تعیّن ہوتا ہے وہاں اس کی معاشی اساس کی جانب بھی اشارہ ہوتا ہے جو برصغیر کے مسلمانوں کی معاشرتی زندگی میں نمایاں حیثیت کی حامل ہے جہاں تحریک پاکستان یا اساس پاکستان پر لکھنے والوں نے مسلمان معاشرت سے معیشت کو نکال کر محض مذہب کو پاکستان کی بنیاد قرار دیا ہے۔ انہوں نے اس طرح ٹھوکر کھائی ہے جس طرح اساس پاکستان کو معاشی بنیادوں پر کھڑا کرنے والوں نے۔ علاّمہ اقبال نے ان خطوط میں اساس پاکستان کا جس اعتبار سے تعیّن کیا ہے ان کی سیاسی بصیرت کی دلیل ہے۔ یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ جس طرح مسلمانوں کے لئے علیحدہ جغرافیائی حدود کا تصور ۱۹۳۰ء میں علاّمہ نے الہ آباد میں دیا اسی طرح اس کے اساس کے تعیّن کا سہرا بھی علاّمہ اقبال ہی کے سر ہے۔

یہاں اساس پاکستان کے ضمن میں یہ مناسب ہوگا ان حالات کا مختصراً جائزہ لیا جائے جو اقبال کے اساس پاکستان کے تعیّن میں ممد و معاون ثابت ہوئے، ہندو مسلم اتحاد جو قائدِ اعظم کی مساعی جمیلہ سے میثاق لکھنؤ کے ذریعے ۱۹۱۶ء میں قائم ہوا تھا۔ بیسویں صدی کے تیسرے عشرے میں رفتہ رفتہ پارہ پارہ ہو گیا تھا۔ تحریک ترک موالات اور تحریک خلافت کا رابطہ، ترکی میں خلافت کے خاتمہ سے قبل ہی کمزور پڑ چکا تھا۔ ۱۹۲۴ء میں مصطفیٰ کمال کے ترکی کے جمہوریہ

قرار دینے کے اعلان سے برصغیر کے مسلمان خاصے پریشان تھے۔ مسلمانوں میں عملی سیاست جو آئینی مسائل سے ہٹ کر مذہبی بنیاد پر آگے بڑھی تھی اور جس نے مسلمان عوام کو بتدریج اپنے حلقہ اثر میں داخل کر لیا تھا اب بے مقصد ہو کر رہ گئی تھی۔ فی الوقت ان کے پاس کوئی دوسرا لائحہ عمل موجود نہ تھا البتہ ہندوؤں نے اپنے لئے جداگانہ راستہ تجویز کیا ہوا تھا۔ نئی آئینی زندگی میں جس کا اجرا ۱۹۲۱ء میں عمل میں آیا تھا مسلمانوں کو حاصل مساویانہ حقوق، ان کی نظروں میں کھٹک رہے تھے۔ مسلمانوں کو یہ مراعات اس لئے حاصل ہو سکی تھیں کیونکہ ۱۹۱۶ء میں کانگریس نے بھی مسلمانوں کے لئے جداگانہ انتخابات تسلیم کر لئے تھے۔ اگر ہندو اس سمجھوتے کو کالعدم قرار دے دیں تو ازسرِنو مسلمان رہنماؤں سے گفت و شنید ممکن تھی اور اس میں کامیابی یقینی کیونکہ مسلمان سردست سیاسی مقاصد سے تہی دست تھے۔ ان کی اس کمزوری سے فائدہ اٹھانا سہل تھا لہٰذا وہ تمام توجہ جو ہندوؤں نے اس سے قبل حکومت ہند کے خلاف مرتکز کی ہوئی تھی اب مسلمانوں کی جانب منتقل کر دی۔ بظاہر ان کی ہمدردیاں مسلمانوں کے ساتھ بدستور موجود تھیں وہ ان کے سیاسی تحفظ کی ضمانت بھی دے رہے تھے اور دوسری طرف شدھی اور سنگھٹن کی تحریکیں مسلمانوں کے قتل عام پر اکسائی جاتی رہیں۔ فسادات کا سلسلہ جاری تھا۔ بظاہر ایسا نظر آتا تھا کہ مسلمان ہندو اکثریت اور سیاست سے مرعوب ہو جائیں گے لیکن مسلمانوں کے لئے سیاسی ظلمت کے اس دور میں روشنی کی چند کرنیں ابھی باقی تھیں۔ مسلمانوں نے اس موقع پر ہندوؤں کے ساتھ ایک آبرومندانہ سمجھوتہ کرنے کی کوشش کی جس میں مسلمان اپنی جداگانہ حیثیت کو برقرار رکھ سکیں اور اکثریت کے ساتھ ایک وفاقی نظام میں منسلک بھی ہو جائیں کانگریس بذات خود اب دو دھڑوں میں تقسیم ہو چکی تھی۔ لبرل اور انتہا پسند۔ انتہا پسند ہندو مہا سبھا کے حلقہ اثر میں تھے۔ کوپ لینڈ کے قول کے مطابق کانگریس کے سالانہ جلسوں میں مختلف قراردادیں مہا سبھا پلیٹ فارم کی صدائے بازگشت تھیں۔ انہیں مسلمانوں کی سیاسی بے مقصدی اور انتشار کے پیش نظر ہندو مسلم سوال کا حل صاف صاف نظر آ رہا تھا چنانچہ وہ مسلمانوں کے ساتھ مزید کوئی سمجھوتہ کر کے مزید دشواریاں پیدا کرنے کے خواہش مند نہ تھے۔ ۱۹۲۳ء میں اجودھیا کے مقام پر ہندو مہا سبھا کے تیسرے سالانہ جلسہ میں ڈاکٹر مونجے نے کہا تھا:

"جس طرح انگلستان انگریزوں کے لئے فرانس فرانسیسوں
کے لئے اور جرمنی جرمنوں کے لئے ہے اسی طرح
ہندوستان صرف ہندوؤں کے لئے ہے اگر ہندو
خود کو سیاسی طور پر مضبوط کر لیں تو وہ انگریزوں اور ان
کے پالتو مسلمانوں کو نیچا دکھا سکتے ہیں۔"

اس تحریک کے ایک اہم شخص لالہ دھنپت رائے نے کہا :

"آج سب سے اہم ضرورت اس بات کی ہے کہ
شدھی اور سنگھٹن کے ہاتھ مضبوط کئے جائیں تاکہ
ہندوستان میں سب کو ہندو کیا جا سکے۔ مسلمانوں
کے ساتھ قطع تعلق بھی ضروری ہے تاکہ ہندوستان
میں صرف ہندوؤں کی حکومت ہو سکے۔ ایک دن
ایسا ضرور آئے گا جب کہ تمام مسلمان اور غیر مذہب
اس تحریک کے ذریعے ہندو بن جائیں گے۔"

ان مخدوش حالات میں قائداعظم نے مسلمانوں کی رہنمائی کا بیڑا اٹھایا اور امپیریل لیجسلیٹو اسمبلی کے اندر اور سیاسی سطح پر اسمبلی کے باہر ان کے حقوق کی حفاظت کا بیڑا اٹھایا۔ ایسوسی ایٹڈ پریس آف انڈیا کو بیان دیتے ہوئے (۱۶ مئی ۱۹۲۴ء) انہوں نے کہا ہندو مسلم کا مسئلہ حل، جیو اور جینے دو کے اصول پر مبنی ہے۔ انہوں نے مسلمانوں سے اپیل کی کہ وہ اپنی صفوں میں اتحاد برقرار رکھیں تاکہ ۱۹۱۶ء کی طرح ہندوؤں کے ساتھ کوئی باعزت سمجھوتہ ممکن ہو سکے۔ لیکن یہ باعزت سمجھوتہ ممکن نہ ہو سکا اور قائداعظم جیسی شخصیت جو ہندو مسلم اتحاد اور قوم پرستی کی علمبردار تھی بالآخر ۱۹۲۶ء میں یہ کہنے پر مجبور ہو گئی۔

THERE IS NO ESCAPING AWAY FROM THE FACT THAT COMMUNA-L TENSION DOES EXIST IN THE COUNTRY. BY MERE TALKS AND SENTIMENTS IT CAN NOT BE REMOVED. NATIONALIZATION CAN NEVER BE CREATED BY HAVING A MIXED ELECTORATE."

انہی مسائل کے حل کے لئے تقریباً سب مسلمان رہنما جن میں قائداعظم اور مولانا محمد علی شامل

تھے۔ دہلی کے ویسٹرن ہوٹل میں ملے اور انڈین نیشنل کانگریس سے موصول شدہ پانچ تجاویز پر غور کیا گیا۔ ہمیں ان تمام تفاصیل کا ذکر نہیں کرنا جو مسلمانوں کو کانگریس کی جانب سے موصول ہوئی تھیں۔ البتہ ان متبادل تجاویز کا ذکر لازمی ہے جو بعد میں مسلمانوں کی سیاسی جدوجہد کا مرکز بنیں۔

مسلمانوں نے مشترکہ انتخاب کو پانچ شرائط پر تسلیم کر لیا :

۱۔ پنجاب اور بنگال کے صوبوں میں مسلمانوں کی نمائندہ اکثریت۔

۲۔ سندھ کے علاقہ کی بمبئی کے صوبہ سے علیحدگی۔

۳۔ صوبہ سرحد اور بلوچستان میں آئینی اصلاحات۔

۴۔ مرکزی مقننہ میں مسلمانوں کی ایک تہائی نمائندگی۔

۵۔ مابقا اختیارات بھی (ریزیڈیوری پاورز) صوبوں کی تحویل میں۔

ہندو مسلمانوں کی ان تجاویز پر بوکھلا اٹھے۔ ان کے بیانوں کے مطابق جداگانہ انتخاب کا سندھ، سرحد اور بلوچستان کے صوبوں میں آئینی اصلاحات کے ساتھ کوئی تعلق نہ تھا۔ اس موقع پر ہندوؤں نے ایک اور چال چلی امپیریل لیجسلیٹو اسمبلی میں ۱۹۲۴ء کی ابتداء ہی میں دیوان بہادر رنگا چاریہ نے قرارداد پیش کی تھی کہ ۱۹۱۹ء کے آئین میں ضروری ترامیم کے لئے ایک کمیشن مقرر کیا جائے۔ اس کا مقصد یہ تھا کہ آئینی اصلاحات کے ذریعہ مکمل صوبائی خودمختاری حاصل ہو اور ہندوستان کو ڈومینین سٹیٹس حاصل ہو سکے۔ دوسرا اہم مقصد یہ تھا کہ مسلمانوں سے بالا بالا آئینی اصلاحات کے ذریعہ ایسی مراعات حاصل ہو جائیں کہ انہیں مسلمانوں کے ساتھ سیاسی سمجھوتے کی ضرورت ہی محسوس نہ ہو۔ قائداعظم اسمبلی کے رکن تھے۔ انہوں نے ۱۹۲۴ء ہی میں ایک پارلیمانی گروپ انڈی پنڈنٹ کے نام سے قائم کیا تھا۔ حکومت ہندوستان نے جب آئینی تجاویز کی کمیٹی الیگزنڈر موڈیمن کی سرکردگی میں قائم کی تو قائداعظم اس فورکنی کمیٹی کے رکن نہ بنے بلکہ اس کمیٹی کے تحت اقلیتی کمیٹی کے صدر بھی بن گئے۔ اس طرح ہندو اس کمیٹی کے ذریعہ من مانی نہ کرا سکے اور مسلمانوں کے اجتماعی مفادات کا تحفظ اسمبلی کے اندر بھی قائم رہا جس طرح اسمبلی کے باہر تھا۔

علامہ اقبال ۱۹۲۶ء میں سیاسی سطح پر اُبھر چکے تھے۔ ہرچند وہ ابھی پنجاب کی سیاست کے ساتھ منسلک تھے اور پنجاب ہی کی مجلس قانون ساز کے رکن مقرر ہوئے تھے لیکن ان کی عمیق نظریں پورے ہندوستان کے مسلمانوں کا جائزہ لے رہی تھیں۔ اس وقت مسلمان تین اقسام میں بٹے ہوئے تھے:

۱۔ وہ مسلمان جو مسلمانوں کی جداگانہ حیثیت اور ان کی سیاسی اور تمدنی اقدار کے تحفظ کو کسی بھی آئینی سمجھوتے میں لازمی قرار دیتے تھے ان کی تعداد معدودے چند تھی۔

۲۔ وہ مسلمان جنہیں نیشنلسٹ مسلمان پکارا جاتا تھا جو کانگریس کے باضابطہ رکن تو نہ تھے لیکن اس کی سرپرستی انہیں حاصل تھی ان کی تعداد بھی زیادہ نہ تھی۔

۳۔ وہ مسلمان جو دینی غیرت اور حمیت، بالخصوص حکومت برطانیہ کی اسلام دشمنی سے تنگ آکر آزادیٔ وطن کی تعبیر ہندو کانگریس کے خوابوں میں دیکھتے تھے۔ ان کی تعداد زیادہ تھی کیونکہ ان میں وہ لوگ بھی شامل تھے جو ذاتی مصلحتوں اور ہندو اکثریت کے خوف سے ایک ایسی روش پر گامزن تھے جسے سرکار پرستی یا ہندو پرستی کہا جاسکتا ہے اقبال کی نظر میں چند لوگوں کے سوا باقی تمام مسلمان بے حسی کا شکار تھے کیونکہ یہ مسلمانوں کی اجتماعی بہتری۔ ان کی آرزوؤں اور امنگوں سے بے تعلقی کا اظہار کرتے تھے۔ جو حریت مساوات، معاشی انصاف یا قومی ارتقاء کے نام پر کچھ مسلمان دلوں میں اُبھر رہی تھی مسلمانوں کے اس انتشار کو سائمن کمیشن کی آمد پر ان کے باہمی اختلافات سے اور ہوا ملی لیکن ۱۹۲۸ء میں کلکتہ میں نہرو رپورٹ پر سمجھوتے کے امکان ختم ہونے کے بعد دہلی (آل پارٹیز کانفرنس) میں قائداعظم کے چودہ نکات پر بیشتر مسلمان رہنماؤں کا اتفاق عمل میں آگیا۔ یہ اتفاق بظاہر موجود تھا مگر اس نے مسلمانوں کے اندرونی خلفشار کو تاحال ختم نہ کیا تھا سائمن کمیشن کی رپورٹ انتہائی مایوس کن تھی۔ علامہ اقبال اس زمانہ میں مسلمانوں کی سیاسی جدوجہد میں ایک فعال عنصر کے طور پر سرگرم عمل تھے۔ مسلم لیگ کے صدر کی حیثیت سے جماعت کے تنظیمی ڈھانچہ کے علاوہ اس کے نصب العین کا فریضہ بھی ان پر عائد ہوتا تھا۔ برصغیر کے مسلمان اس وقت جس طرح اپنے سیاسی مستقبل کے متعلق فکرمند تھے اسی طرح اسلامی دنیا

کی زبوں حالی پر۔ کانگریس اور انگریز مسلمانوں کی عالمی سطح پر متحدہ اسلامی تنظیم کے خلاف تھے علامہ کی مختلف تحریروں پر ہندوؤں اور انگریزوں کے بیشتر اعتراضات اسی نوعیت کے ہیں لیکن علامہ اقبال کے سامنے اب ایک واضح لائحہ عمل تھا جسے وہ مسلسل کوششوں سے روشن تر کرنے کی فکر میں تھے۔ چنانچہ دسمبر ۱۹۳۰ء میں مسلم لیگ کے صدارتی خطبہ میں جہاں ہندو مسلم مفاہمت کے لئے تجاویز پیش کیں وہاں مذہبی اور ثقافتی اعتبار سے مسلمانوں کے الگ قوم ہونے پر اصرار بھی کیا۔ نیز یہ مطالبہ بھی کیا کہ مسلمان جن صوبوں میں اکثریت میں ہیں وہاں ان کی حکومت ایسی خود مختارانہ ہو کہ وہ اپنی مذہبی اور ثقافتی زندگی کو فروغ دے سکیں۔ یہ صورت ہندوؤں کے اکثریت والے صوبوں میں ایک ایسے ڈھانچے میں منسلک ہو کر وحدت کے اندر کثرت کا وہ انداز قائم رہے جس کے مطابق مسلمانوں کی الگ قومی حیثیت برقرار رہ سکے۔ اسی خطبے میں علامہ اقبال نے اس امکان کا جائزہ بھی لیا جس میں پنجاب، صوبہ سرحد اور بلوچستان ایک واحد ریاست کی صورت اختیار کر جائیں گے۔

یہ خطبہ اساس پاکستان میں بنیادی حیثیت رکھتا ہے۔ ہر چند اس سے پہلے بھی ہندوؤں اور مسلمانوں کی جغرافیائی علیحدگی سے متعلق بہت سی تجاویز سامنے آچکی تھیں لیکن وہ ٹھوس تجاویز نہ تھیں بلکہ وقتی تاثرات کا نتیجہ تھیں چنانچہ اس خطبہ کے بعد جہاں ہندوؤں اور انگریزوں کا ردعمل شدید تنقید پر مبنی تھا وہاں خود مسلمانوں نے اس خطبہ سے متعلق کچھ سنجیدہ مسائل پیش کئے مثلاً:

۱۔ اسلام یا مذہب ایک روحانی عقیدہ اور اخلاقی اقدار کا مجموعہ ہے۔ اس میں دوسرے ادیان سے فی الحقیقت کوئی اختلاف نہیں۔ لہٰذا قومی زندگی میں ایک مخصوص نظریۂ حیات پر زور دینا غلط ہوگا۔

۲۔ اگر آزادیٔ ہند کے بعد تمام مذاہب اپنے اپنے شعائر کو محفوظ یا زندہ رکھ سکیں تو مذہب کی بنیاد پر علیحدہ وطن کا مطالبہ مناسب نہ ہوگا۔

۳۔ کیا مذہبی اور وطنی جذبات میں تصادم ممکن ہے؟ اگر ہے تو فوقیت کسے حاصل ہے؟

ان سوالات نے علامہ کے لئے مقام فکر پیدا کیا۔ ظاہر ہے مسلمان خود اپنے مذہب کی

ہمہ گیری سے لاعلم تھے مگر یہ سوال دراصل ایسے غیر مسلم حلقوں کے اثر کا نتیجہ تھے جو اقبال کے علیحدگی کے تصور کو مذہب یا ثقافت کی بناء پر قائم کرنے میں مانع تھے۔ علامہ خوب جانتے تھے کہ اگر ان کے خیالات کا سدباب نہ کیا گیا تو اس سے ان کے مطالبے میں اضمحلال پیدا ہو جائے گا۔ یہی وجہ تھی کہ علامہ نے ان تمام سوالوں کے جواب میں مذہب اسلام کی ہمہ گیری ثابت کی لیکن اس کا مقصد یہ تھا کہ اس سے مسلمان اکثریت کے علاقوں میں اپنی جداگانہ قومیت کا شعور پیدا ہو سکے اور وہ مذہب کے نام پر اپنی علیحدگی کے تصور کو قائم کریں۔ اس طرح وہ اپنے سیاسی پلیٹ فارم کو زیادہ مضبوط کر سکتے تھے اور اگر وہ اکثریتی صوبوں میں اپنا اقتدار قائم کرنے میں کامیاب ہو جاتے تو اقلیتی صوبوں کے مسلمان اس بنیاد پر اپنے حقوق کی حفاظت کر سکتے تھے۔[۳۶]

ہندوؤں اور انگریزوں کے اعتراضات کا ایک پہلو یہ بھی تھا کہ مسلمانوں کے اکثریتی صوبوں میں مسلمان حکومت بننے سے ہندوستان کی شمال مغربی سرحدیں باقی نہ رہیں گی۔ چنانچہ انہی اعتراضات کے متعلق ڈاکٹر ایڈورڈ ٹامس کو لندن ٹائمز کے ذریعے کھلے خط مورخہ ۱۶ اکتوبر ۱۹۳۱ء میں بیان کرتے ہیں کہ:

"....I AM ALL FOR A REDISTRIBUTION OF INDIA INTO PROVINCES WITH EFFECTIVE MAJORITIES OF ONE COMMUNITY OR ANOTHER ON LINES ADVOCATED BY THE NEHRU AND SIMON REPORTS. INDEED MY SUGGESTION REGARDING MUSLIM PROVINCES MERELY CARRIES FORWARD THIS IDEA. A SERIES OF WELL CONTENTED AND WELL ORGANIZED MUSLIM PROVINCES ON THE NORTH WEST FRONTIER OF INDIA WOULD BE THE GOOD WORK OF INDIA IN THE BRITISH EMPIRE AGAINST THE HUNGRY GENERATION OF THE ASIATIC HIGHLANDS."

اس بیان سے بھی علامہ اقبال کا وہ سیاسی مقصد واضح ہے جو ان کی مسلمان اکثریت کے صوبوں کی علیحدگی پر مبنی تھا اور جس کا مقصد صرف مسلمانوں میں اپنے اکثریتی علاقوں میں سیاسی شعور پیدا کرنا تھا۔

علامہ اقبال کے خطبہ الہ آباد کے آخری حصہ کے دو اقتباسات قابل غور ہیں۔ وہ فرماتے ہیں۔

"... INDIA IS A CONTINENT OF HUMAN GROUPS BELONGING TO DIFFERENT RACES, SPEAKING DIFFERENT LANGUAGES & PROFESSING DIFFERENT RELIGIONS, THEIR BEHAVIOUR IS NOT AT ALL DETERMINED BY A COMMON RACE CONSCIOUSNESS ...THE PRINCIPLES OF EUROPEAN DEMOCRACY CANNOT BE APPLIED TO INDIA WITHOUT RECOGNISING THE FACTS OF COMMUNAL GROUPS. THE MUSLIMS DEMAND FOR THE CREATION OF A MUSLIM INDIA WITHIN INDIA IS THEREFORE PERFECTLY JUSTIFIED. THE RESOLUTION OF THE ALL PARTIES MUSLIM CONFERENCE AT DELHI IS TO MY MIND WHOLLY INSPIRED BY THIS WHOLE IDEAL OF A HARMONIOUS WHOLE WHICH, INSTEAD OF STIFFING THE RESPECTIVE INDIVIDUALITIES OF ITS COMPONENT WHOLES AFFORD THEIR CHANCES OF FULLY WORKING OUT THE POSSIBILITIES THAT MAY BE LATENT IN THEM...".

اس اقتباس کا آخری جملہ اہم ہے جس میں علامہ اقبال علاقوں کی علیحدگی کو اس لئے اہم سمجھتے ہیں کہ ان علاقوں کے لوگوں کو اپنے اپنے ماحول کے مطابق پوری طرح کام کرنے کا موقعہ ملے جو متحدہ ہندوستان میں ممکن نہیں۔

دوسرا اقتباس بھی اس سلسلہ میں قابل غور ہے۔ علامہ اقبال فرماتے ہیں:

" INDIA IS A LAND OF RACIAL AND RELIGIOUS VARIETIES. ADD TO THAT THE GENERAL ECONOMIC INFERIORITIES OF THE MUSLIMS, THEIR ENORMOUS DEBTS, ESPECIALLY IN THE PUNJAB....AND YOU WILL BEGIN TO SEE CLEARLY THE MEANINGS OF OUR ANXIETY...THE MUSLIMS OF INDIA CAN HAVE NO OBJECTION TO PURELY TERITORIAL ELECTORAT ES IF PROVINCES ARE DEMARCATED SO AS TO SECURE COMPARATIVELY HUMOGENEOUS COMMUNITIES POSSESSING LINGUISTIC RACIAL, AND CULTURE RELIGIOUS UNITY..."

صاف ظاہر ہے کہ علامہ اقبال مسلمانوں کے مذہبی اور معاشرتی تحفظ کے ساتھ ساتھ مسلمانوں کی مالی زبوں حالی سے پریشان تھے اور مسلمانوں کے اکثریتی علاقہ میں ان کی اپنی حکومت کو اس کا حل قرار دیتے تھے۔ علامہ اقبال نے مسلمانوں کی مالی زبوں حالی کا ذکر ضمناً نہیں کیا بلکہ علامہ موصوف نے اپنی مابعد کی تحریروں میں بھی اس کی توضیح کی ہے بالخصوص قائداعظم کے نام خطوط میں جو مئی ۱۹۳۶ء سے نومبر ۱۹۳۷ء تک تحریر کئے گئے ان خطوط میں علامہ اقبال

نے جہاں مطالبہ پاکستان کی دینی، مذہبی اور ثقافتی بنیاد کے تعین کا ذکر کیا ہے وہاں مسلمانوں کے ہر طبقہ میں معاشی مساوات پر بھی زور دیا ہے بلکہ یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ اقبال کے نزدیک دونوں نظریات لازم و ملزوم ہیں ۔

۱۹۳۰ء سے لے کر ۱۹۳۶ء تک جہاں ہندو مسلم اختلافات میں نظریاتی طور پر اضافہ ہوا تھا وہاں ۱۹۳۷ء میں کانگریسی حکومتوں کے چھ صوبوں میں قیام کے بعد ان کی خود غرضانہ سیاست کا عملی مظاہرہ بھی ہو گیا تھا۔ جن اقلیتی صوبوں میں مسلم لیگ نے چند ایک نشستیں حاصل کی تھیں وہاں بھی کانگریس ان سے اشتراک عمل پر تیار نہ تھی اس کے علاوہ پنجاب میں مسلم لیگ کی شکست نے کانگریس کے حوصلہ کو مزید بڑھا دیا تھا۔ یہی وجہ تھی کہ مسلمانوں میں جداگانہ مملکت کے قیام کا احساس دن بدن ترقی کرتا گیا۔[۱۲] اس ضمن میں علامہ اقبال کے دو خطوط جو ۲۰ مارچ اور ۲۶ مئی ۱۹۳۷ء کو تحریر کیے گئے بہت اہم ہیں۔ پہلے خط مورخہ ۲۰ مارچ میں علامہ اقبال فرماتے ہیں ۔

" I BELIEVE YOU ARE ALSO AWARE THAT THE NEW CONSTITUTION HAS AT LEAST BROUGHT A UNIQUE OPPORTUNITY TO INDIAN MUSLIMS FOR SELF ORGANIZATION IN VIEW OF THE FUTURE POLITICAL DEVELOPMENT BOTH IN INDIA AND MUSLIM ASIA. WHILE WE ARE READY TO CO-OPERATE WITH OTHER PROGRESSIVE PARTIES IN THE COUNTRY WE MUST NOT IGNORE THE FACT THAT THE WHOLE FUTURE OF ISLAM AS A MORAL AND POLITICAL FORCE IN ASIA IS VERY LARGELY DEPENDENT ON A COMPLETE REORGANIZATION OF INDIAN MUSLIMS.

YOU SHOULD HOLE AN ALL INDIA MUSLIM CONVENTION IN DELHI. TO THIS CONVENTION YOU MUST RESTATE AS CLEARLY AND AS STRONGLY AS POSSIBLE THE POLITICAL OBJECTIVE OF THE INDIAN MUSLIMS AS A DISTINCT POLITICAL UNITY IN THE COUNTRY. IT IS ABSOLUTELY NECESSARY TO TELL THE WORLD BOTH INSIDE AND OUTSIDE INDIA THAT THE ECONOMIC PROBLEMS IS NOT THE ONLY PROBLEM IN THE COUNTRY. FROM THE MUSLIM POINT OF VIEW THE CULTURAL PROBLEM IS OF THE MUCH GREATER CONSEQUENCES TO MOST INDIAN MUSLIMS. AT ANY RATE IT IS NOT LESS IMPORTANT THAT THE ECONOMIC PROBLEM."

اس خط کے مطالعہ سے تین نتائج اخذ ہوتے ہیں :

۱۔ برصغیر کے مسلمانوں کو از سرِ نو منظم کرنے کی ضرورت جو ۱۹۳۵ء کے آئینی نفاذ کے تحت ان کے اپنے لئے بلکہ مسلم ایشیا کے مفاد کے لئے ضروری تھا۔

۲۔ آل انڈیا مسلم کنونشن کا انعقاد جس میں واضح طور پر مسلمانوں کی علیحدہ مملکت کے تصوّر کا اعلان کر دیا جائے۔

۳۔ یہ بھی واضح کر دیا جائے کہ برصغیر کے معاشرتی مسائل ان کے معاشی مسائل سے کم اہم نہ تھے۔

اس خط کے پہلے دو نتائج بالکل واضح ہیں البتہ معاشرتی اور معاشی مسائل کا تقابل علامہ اقبال کے لئے اس لئے ضروری تھا کہ ہندوؤں نے مسلمانوں کی علیحدگی کے منصوبہ سے توجہ ہٹانے کے لئے برصغیر کی معاشرتی بدحالی کا پروپیگنڈہ شروع کر دیا تھا۔ نہرو سوشلزم ایک سیاسی سازش تھی تاکہ مسلمان صحیح راستہ سے بھٹک جائیں اور کانگریس کا ساتھ دینا شروع کر دیں۔ چنانچہ علامہ موصوف نے اسی انداز سے تمدّنی اور اقتصادی مسائل کی اہمیت کو بیان کیا :

۲۸ مئی کے خط میں یہ بات واضح ہے۔ علامہ فرماتے ہیں :

" THE LEAGUE WILL HAVE FINALLY TO DECIDE WHETHER IT WILL REMAIN A BODY REPRESENTING THE UPPER CLASS OF INDIAN MUSLIMS OR MUSLIM MASSES, WHO HAVE SO FAR WITH GOOD REASONS TAKEN NO INTEREST IN IT. PERSONALY I BELIEVE THAT A POLITICAL ORGANIZATION WHICH GIVE S NO PROMISE OF IMPROVING THE LOT OF THE AVERAGE MUS - LIMS CANNOT ATTRACT OUR MASSES.

UNDER THE NEW CONSTITUTION THE HIGHER POSTS GO TO THE UPPER CLASSES, THE SMALL ONES TO THE FRIEN- DS OR RELATIVES OF THE MINISTERS. IN OTHER MATTERS TOO, OUR POLITICAL INSTITUTIONS HAVE NEVER THOUGHT OF IMPROVING THE LOT OF THE MUSLIMS GENERALLY. THE PRO- BLEM OF BREAD IS BECOMING MORE AND MORE ACUTE. THE MUSLIMS HAVE BEGUN TO FEEL THAT THEY HAVE BEEN GO - ING DOWN AND DOWN DURING THE LAST 200 YEARS. ORDINA- RILY THEY BELIEVE THAT THEIR POVERTY IS DUE TO HINDU

MONEY LENDING OR CAPITALISM. THEIR PERCEPTION THAT IT IS DUE TO FOREIGN RULE HAS NOT YET FULLY COME BUT IS BOUND TO COME. THE ATHEISTIC SOCIALISM OF MR. JAWAHARLAL NEHRU IS NOT LIKELY TO RECEIVE MUCH RESPONSE FROM THE MUSLIMS. THE QUESTION THERE IS HOW IS IT POSSIBLE TO SOLVE THE PROBLEM OF MUSLIM POVERTY. AND THE FUTURE OF LEAGUE DEPENDS ON THE LEAGUE'S ACTIVITY TO SOLVE THIS PROBLEM. IF THE LEAGUE CAN GIVE NO SUCH PROMISES I AM SURE THE MUSLIM MASSES WILL REMAIN INDIFFERENT TO IT AS BEFORE.HAPPILY THERE IS A SOLUTION IN THE ENFORCEMENT OF THE LAW OF ISLAM AND ITS FUTURE DEVELOPMENT IN THE LIGHT OF MODERN IDEAS. AFTER A LONG AND CAREFUL STUDY OF ISLAMIC LAW I HAVE COME TO THE CONCLUSION THAT IF THIS SYSTEM OF LAW IS PROPERLY UNDERSTOOD AND APPLIED AT LEAST THE RIGHT TO SUBMISSION IS SECURED TO EVERY BODY.."

اس خط سے اقبال کے وہ نظریات جنہیں اساس پاکستان قرار دیا جا سکتا ہے بالکل واضح ہیں، ان کے نزدیک اسلامی نظریات کو موجودہ تقاضوں کے مطابق ڈھال کر غربت کا مسئلہ حل کیا جا سکتا تھا نیز اس کا ایک اثر یہ ہو گا کہ غریب مسلمان مسلم لیگ کی جانب متوجہ ہوں گے۔ ان کی یہ حالت بقول علامہ موصوف کے تقریباً دو سو سال سے جاری تھی۔ مسلم لیگ کا مستقبل اس پر منحصر تھا کہ وہ مسلمانوں کے غریب طبقہ کا معیار زندگی بہتر بنانے کے لئے کیا تجاویز پیش کرتی ہے۔ علامہ اقبال اس کا حل اسلامی شریعت کو موجودہ تقاضوں کے تحت ڈھال کر تلاش کرتے ہیں لیکن یہ اس وقت ممکن ہے جبکہ مسلمان ایک علیٰحدہ ریاست حاصل کر سکیں۔ علامہ موصوف اسی خط میں فرماتے ہیں۔

" FOR ISLAM THE ACCEPTANCE OF SOCIAL DEMOCRACY IN SOME SUITABLE FORM AND CONSISTANT WITH THE LEGA-L PRINCIPLES OF ISLAM IS NOT REVOLUTIONERY BUT A RETURN TO THE ORIGINAL PURITY OF ISLAM."

اسی سوشلزم کا ذکر کرتے ہوئے علامہ اقبال ایک اور مقام پر فرماتے ہیں:

" ہر چند کہ ہمارے علماء شدت سے تقلید پسند واقع ہوئے ہیں نئی زندگی

کے آنے کے ساتھ ساتھ اسلام کی ہمہ گیر روح ضرور اپنا اثر دکھائے گی میرے دل میں کوئی شک نہیں کہ اگر اسلام کے ضخیم قانونی لٹریچر کا بغور مطالعہ کیا جائے تو جدید تقاضوں کو اپنا یہ سطحی فیصلہ بدلنا پڑے گا کہ اسلامی قانون جامد ہے اور اس میں ارتقاء کا امکان نہیں۔ کیا کبھی ہمارے فقہ کے مختلف دبستانوں کے مولفوں نے یہ دعویٰ بھی کیا کہ ان کے دلائل یا تعبیریں یا تاویلیں حرف آخر ہیں؟ کبھی نہیں مسلمان حریت پسندوں کی جدید نسل کا یہ کہنا کہ ان کو اپنے تجربہ اور جدید زندگی کے بدلتے ہوئے تقاضوں کی روشنی میں بنیادی قانونی اصولوں کی تعبیر کرنی ہے۔ میری نظر میں بالکل جائز مطالبہ ہے۔ قرآن کی تعلیم ہے کہ زندگی ایک مسلسل ارتقائی تخلیق کا نام ہے اس تعلیم سے ہم پر لازم ہے کہ ہر نئی نسل اپنے مسائل کو اپنے طور پر حل کرنے کی مجاز ہو وہ اگلی نسلوں کے کام سے رہنمائی حاصل کرے لیکن کسی کو اپنے راستہ کی رکاوٹ نہ بننے دے۔" [۱۶]

علامہ اقبال کے نظریات اب بالکل واضح ہیں۔ انہوں نے ۱۹۳۰ء میں اپنے خطبہ الہ آباد میں جن معاشی اور مذہبی اساس کی جانب اشارہ کیا تھا۔ قائد اعظم کے نام اپنے خطوط میں ان کی مزید تشریح کی گئی ہے۔ علامہ موصوف نے انہی دو عوامل کو اساس پاکستان قرار دیا تھا۔

۱۔ بحوالہ تقریر گوکل چند نارنگ، زمیندار لاہور، ۲۴ اپریل ۱۹۳۷ء

۲۔ پرکاش لاہور مورخہ ۲۶ اپریل ۱۹۲۵ء

۳۔ زمیندار ۱۶ مئی ۱۹۲۴ء

Indian Quarterly Register 1926, 35, P.376.

Ranga: India in the cruicble, London 1924, 1078

G-Allana: Quaid-i-Azam; the story of a nation, Lahore, 1967, 185

۷۔ نذیر نیازی، مکتوبات اقبال، ص ۸۹

۸۔ نذیر نیازی، مکتوبات اقبال ص ۹۱۔

اس زمانے میں مسلمانوں کے مذہبی رجحان کی شدت کو کم کرنے کے لئے نیز علامہ اقبال کے الہ آباد کے خطبہ سے عام مسلمانوں پر اثر کم کرنے کے لئے کانگریس نے ایک نئی تحریک چلائی تھی جسے سوشلسٹ تحریک یا اس کے بانی کے نام پر نہرو سوشلسٹ تحریک کہا جاتا ہے۔ جواہر لعل نہرو نے کہا کہ غریب عوام ہندو ہوں یا سکھ یا مسلمان امیر طبقے کے ہاتھوں پسے ہوئے ہیں لہٰذا اصل مسئلہ ہندوؤں اور مسلمانوں کا نہیں بلکہ امیر اور غریب طبقات کے تصادم کا ہے۔ اس تحریک کا ایک بنیادی مقصد یہ بھی تھا کہ ہندو اور خصوصاً مسلمان عوام یہ محسوس کر لیں کہ آل انڈیا مسلم لیگ اس وقت تک اپنی جڑیں عوام میں مضبوط نہ کر سکی تھی جب کہ کانگریس میں غریب اور امیر سب ہی شامل تھے۔ جواہر لعل نہرو کی اس تحریک کو کئی مسلمان تنظیموں کی حمایت سے کافی تقویت بھی ملی۔ یہی وجہ تھی کہ مسلمان رہنماؤں اور خصوصاً علامہ اقبال کو معاشی مسائل کی جانب توجہ دینی چاہیئے۔

Letter to the Times, London, 10th Oct. 1931, letter writings of Iqbal page 119-120

Speeches and Statements of Iqbal, Page 5,6.

Speeches and Sdatements of Iqbal, Page 8,12,16.

Letters of Iqbal to Jinnah, Sh. Ashraf, Page 12,14.

۱۴۔ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، بحوالہ نصرت قریشی، اقبال اور نظام پاکستان، محمد عبداللہ قریشی آئینہ اقبال ص ۱۵۹۔

MICHAEL EDWARDS: NEHRU A POLITICAL BIOGRAPHY, PELICAN, 1973, PAGE 114.

DISCOVERY OF INDIA THE CIVIL SERVANTS IN PAKISTAN

S. DON ITEM $5,786,000 $60,025,000

ڈاکٹر سلیم اختر

اقبال اور نظریۂ پاکستان کی اساس

"ہندوستان کے اندر اور باہر کی دُنیا پر اس امر کی وضاحت از حد ضروری ہے
کہ اس مُلک میں محض معاشی مسئلہ نہیں ہے۔ مسلمانوں کے نقطۂ نظر سے تہذیبی
مسئلہ ہندوستان کے بیشتر مسلمانوں کے لئے زیادہ اہمیت کا حامل ہے
کم از کم اسے معاشی مسائل سے بلحاظ اہمیت کسی طرح سے بھی کمتر نہیں قرار دیا
جا سکتا۔ میں ہندوؤں پر یہ حقیقت واضح کر دینا چاہتا ہوں کہ ان کی سیاسی چالیں
خواہ وہ کتنی لطیف ہی کیوں نہ ہوں، ہند کے مسلمانوں کو اپنے تہذیبی تشخص
سے باز نہیں رکھ سکتیں۔"

(اقبالؒ بنام قائدِ اعظمؒ)

ہر عصر اپنے مخصوص تقاضوں سے عہدہ برآ ہی کے لئے عظیم شخصیات پیدا کرتا ہے۔
ایسی عظیم شخصیات جو اس عہد کے لئے راہنما ستارہ بھی بنتی ہیں اور کوکبِ تقدیر بھی؟
برِ صغیر کی گذشتہ صد سالہ تاریخ پر نظر ڈالیں تو قحط الرجال کی عام شکایت کے باوجود چھوٹے
بڑے کئی ستارے نظر آجاتے ہیں لیکن تین شخصیات ایسی بھی ہیں جو اگرچہ اپنے عصر کے مخصوص
سیاسی، سماجی اور تمدنی عوامل کی پیداوار تھیں مگر ان کا دائرہ اثر محض اپنے عرصۂ حیات تک

محدُود نہ رہا کہ اُنہوں نے اپنے زمانہ کو تبدیل کرنے کے ساتھ ساتھ آنے والے زمانے کے لئے جو خواب دیکھے وہ بالآخر مُسلم قومیت کی تقدیر ثابت ہُوتے یہ تین شخصیات ہیں۔ سرسیّد احمد خان، علامہ اقبالؒ اور قائدِ اعظمؒ۔

۱۸۵۷ء کے بعد کے حالات نے برِّصغیر کے مُسلمانوں میں دو طرح کے ردِعمل کو جنم دیا۔ ایک انتہا پر سرسیّد اور ان کے نامور رفقائے کار تھے جن کا موڈ حالیؔ کے اس مصرع میں سما جاتا ہے۔ چلو تم ادھر کو ہوا ہو جدھر کی۔ دُوسری انتہا پر وہ رویّہ تھا جس کا سب سے بڑا نمائندہ اکبرالٰہ آبادی اور ان کی شاعری ہیں۔ ان دو انتہاؤں کے درمیان موافقت اور مخالفت کے متنوع انداز ملتے ہیں۔ سرسیّد کی تحریک نزاعی تحریک تھی آج بھی اور صدی پیشتر بھی، لیکن سرسیّد کی مخالفت میں کہی جانے والی تمام باتوں کے باوجُود سرسیّد کی بصیرت اور مستقبل بینی ہونے کی داد نہ دینا زیادتی ہو گی کہ ۱۸۶۷ء میں ہندی اُردو کے جھگڑے سے انہوں نے یہ اندازہ لگایا کہ اگر ہندوؤں کے تعصّب کا یہی عالم رہا تو ایک دن ایسا بھی آجائیگا جب یہ دونوں قومیں الگ ہونے پر مجبور ہو جائیں گی۔ اس ضمن میں ۱۶ مارچ ۱۸۸۸ء کی تقریر میں یہ معنی خیز جملے قابلِ توجہ ہیں۔

"سب سے اوّل جو پولیٹیکل مسئلہ ہے وہ یہ ہے کہ ہندوستان میں مُلک کا انتظام اور مُلک کی سلطنت کس کی ہونی چاہیئے۔ اس وقت فرض کرو کہ تمام انگریزوں کی فوج ہندوستان کو چھوڑ کر چلی جاوے۔ وہ اپنا توپ خانہ، اور اپنے تمام عمدہ ہتھیار اور تمام چیزیں جہاز پر لاد کر لے جاویں تو ہندوستان میں کون حاکم ہوگا۔ کیا ایسی حالت میں ہندُو اور مُسلمان دونوں قومیں ایک گدّی پر بیٹھ کر برابر درجے پر رہ سکیں گی؟ ہرگز نہیں! ضرور ہوگا کہ دونوں میں سے ایک، دُوسرے کو مغلوب کرے اور دبالے، یہ چاہیئے کہ دونوں برابر رہیں یہ ناممکن اور امرِ محال ہے۔ اس کے ساتھ یہ بھی سمجھ لینا چاہیئے کہ گو مُسلمان

ہندوستان میں بہ نسبت ہندوؤں کی تعداد کے کم ہیں اور گو ان کی تعداد بھی بہت زیادہ ہو جو انگریزوں میں اعلیٰ درجے کی تعلیم پاتے ہُوئے ہیں لیکن ان کو حقیر اور کمزور سمجھنا نہیں چاہیئے۔ غالباً وہ خود ہی اپنے سنبھالنے کے لئے کافی ہوں لیکن اگر نہ ہوں تو جس وقت ایک ٹڈی دل مُسلمان پٹھان بھائیوں کا پہاڑوں کی کھوؤں سے نکلے گا وہ اس سرے سے بنگالے کے اس سرے تک خُون کی ندیاں بہا دے گا۔ یہ بات کہ انگریزوں کے چلے جانے کے بعد کون غالب ہوگا۔ خدا کی مرضی پر موقوف ہے لیکن جب تک کہ ایک قوم دوسری قوم کو زیر نہ کرے گی اور تابعدار نہ بنائے گی مُلک میں امن نہ ہوگا۔ یہ امر ایسا مسلّم الثبوت ہے کہ اس سے کوئی انکار نہیں کر سکتا۔"

کیا ۱۸۸۸ء میں کوئی اور مسلم راہنما ایسے خیالات کا اظہار کرنے کی صلاحیت یا جُرأت رکھتا تھا؟

جُداگانہ قومیّت کے جس احساس کو سرسیّد نے محسُوس کیا اور جس کے مضمرات کے بارے میں غالباً خود سرسیّد کو بھی صحیح قدم کا اندازہ نہ ہوگا۔ وہی احساس علاّمہ اقبالؒ کے سیاسی تدبّر کی اساس بنتا ہے جسے قائدِ اعظمؒ کی قیادت نے حقیقت کا رُوپ دیدیا جہاں تک علاّمہ اقبالؒ کی سیاسی بصیرت اور فکر میں سیاسی رُجحانات کا تعلق ہے تو غالباً ان کے لئے تصوّرِ پاکستان پہ پہنچنا اتنا دُشوار نہ ہوگا اس لئے کہ ایک تو ابتدا ہی سے خود کو مُسلمانوں کے لئے وقف کر رکھا تھا اس پر مستزاد یہ خواب۔

ایک ہوں مُسلم حرم کی پاسبانی کے لئے
نِیل کے ساحل سے لے کر تا بخاکِ کاشغر

اگر علاّمہ مُسلم ممالک کے سیاسی اتحاد پر مبنی ایک وحدت کا تصوّر کر سکتے تھے تو کیا برِّصغیر کے مُسلمانوں کی وحدت کا نہ سوچ سکتے تھے؟ یوں دیکھیں تو پاکستان کا خواب

ایک بڑے خواب میں شامل چھوٹا خواب بن جاتا ہے۔ اسے یوں بھی سمجھا جاسکتا ہے کہ مسلم ممالک کی وحدت کے حصول کے ذرائع میں سے پاکستان بھی ایک ذریعہ بن جاتا ہے۔ آج کی بین الاقوامی سیاست میں پاکستان سمیت مسلم ممالک کی یہ وحدت کتنا مؤثر کردار ادا کرسکتی ہے اسے نظریاتی طور پر ثابت کرنے کی ضرورت نہیں۔ صرف نقشہ پر ایک نگاہ ڈال لینی کافی ہے۔ اس نکتۂ نظر سے پاکستان کی تاریخ کا مطالعہ کرنے پر یہ باور کیا جاسکتا ہے کہ پاکستان نے اسلامی اتحاد کے لئے مقدور بھر کوشش کی۔ لہٰذا اور نہیں تو کم از کم اس لحاظ سے ہی خواب کی تعبیر اچھی نکلی۔

قائدِ اعظمؒ اور علامہ اقبالؒ میں جو روابط تھے انہیں بطورِ خاص اُجاگر کرنے کی ضرورت نہ ہونی چاہیئے۔ اس موضوع پر بہت کچھ لکھا گیا ہے کہ اب یہ ہماری قومی جدوجہد کی تاریخ کا ایک جُداگانہ مگر اہم ترین باب ہے۔ علامہ اقبالؒ نے قائدِ اعظمؒ کو جو درجہ دے رکھا تھا اسے اس سے سمجھا جاسکتا ہے کہ قومی سیاست میں اقبالؒ کے لئے قائدِ اعظمؒ بھی ایک طرح سے مولانا رومی تھے۔ ۲۱ جون ۱۹۳۷ء کو اپنے ایک مکتوب میں قائدِ اعظم رح کو یوں لکھا:

"میں جانتا ہوں کہ آپ بے حد مصروف انسان ہیں لیکن مجھے توقع ہے کہ یوں بار بار لکھنے کا بُرا نہ منائیں گے کیونکہ آج صرف آپ ہی ایسی ہستی ہیں جس کی طرف شمال مغربی ہند میں آنے والے طوفان بلکہ تمام ہندوستان میں آنے والے طوفان میں محفوظ راہنمائی کے لئے ہمارا طبقہ آپکی طرف دیکھنے کا حق رکھتا ہے۔"

قائدِ اعظم رح بھی علامہ اقبالؒ کی تخلیقی صلاحیتوں، قومی درد اور سیاسی تدبّر کے قائل تھے۔ چنانچہ ۱۹۴۴ء میں لاہور میں یومِ اقبالؒ کے موقع پر قائدِ اعظمؒ نے علامہ اقبال رح کو ان الفاظ میں خراجِ عقیدت پیش کیا :۔

"علامہ اقبالؒ صرف اخلاقی درس دینے والے فلسفی ہی نہ تھے بلکہ وہ حوصلہ مندی عمل، استقامت، اور خود اعتمادی کے علمبردار تھے۔ اس پر مستزاد یہ کہ وہ اللہ پر پختہ ایمان کے حامل بھی تھے۔ اُنہوں نے اسلام کے لئے اپنی زندگی وقف

کرنے کا پیغام دیا تھا۔ ان کی شخصیت میں ایک شاعر کی تصور پسندی کا اور ایک عملی انسان کی حقیقت بینی کا اجتماع تھا۔ الغرض، ایمان، مسلسل محنت اور عمل پیہم میں ان کے پیغام کی رُوح نہاں ہے، اپنی صفات میں وہ سچے مُسلمان تھے اسلام کے اصُولوں پر ان کا پُختہ یقین تھا۔ ان کے بموجب ایک کامیاب زندگی کا مقصد یہ تھا کہ انسان کی خودی مائل بہ عمل ہو اور اسی مقصد کے حصُول کے لئے وہ اسلامی تعلیمات کی پیروی کو لازم جانتے تھے۔ اُنہوں نے انسانیت کو عمل پیہم، خود شناسی اور خود نگری کا درس دیا تھا، وہ عظیم شاعر اور عظیم فلسفی تھے۔ یقین محکم اور اسلامی تصوّرات کی حقانیت پر پُختہ یقین کے ساتھ ساتھ وہ ان چند ہستیوں میں سے ایک تھے جنہوں نے اپنے منفرد فکر کی بنا پر یہ نتیجہ اخذ کیا کہ برِ صغیر کو مُسلمانوں کے ملّی وطن کے طور پر شمال مغربی اور شمال مشرقی خطوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ علاّمہ اقبالؒ اور قائدِاعظمؒ کے درمیان خط و کتابت کی اہمیت واضح کرنے کی چنداں ضرورت نہیں لیکن ہوا یہ کہ قائدِاعظم رح کے پاس تو علاّمہؒ کے خطوط محفوظ رہے لیکن علاّمہ کے انتقال کے بعد جب قائدِاعظم رح نے اپنے خطوط کے بارے میں اِن کے ٹرسٹیوں سے استفسار کیا تو معلوم ہوا کہ وہ خطوط گُم ہو چکے ہیں۔ چنانچہ صرف علاّمہ کے خطوط ہی ۱۹۴۲ء میں طبع کئے گئے۔ قائدِاعظم رح نے خطوط کے اس مجموعہ کے پیش لفظ لکھتے ہوئے علاّمہ اقبال کی سیاسی بصیرت اور پنجاب میں مُسلم لیگ کی تنظیم کے ضمن میں علاّمہ کی خدمات کو سراہتے ہوئے بے لوث خدمت کرنے والے پُرخلوص احباب میں ان کا شمار کیا تھا۔ علامہ کے ان ۱۴ خطوط کی اہمیت پر بھی قائدِاعظمؒ نے بطور خاص زور دیا تھا۔ اس لئے کہ مئی ۱۹۳۶ء سے لے کر نومبر ۱۹۳۷ء کے درمیان لکھے گئے یہ خطوط برِصغیر

کی سیاسی تاریخ کے اہم ترین موڑ سے متعلق ہیں۔ جو قائدِ اعظم رح کے اپنے الفاظ "واقعات سے پُر عہد" تھا۔ یہی وہ دَور تھا جس میں ۱۹۳۵ء کے انڈیا ایکٹ کی رُو سے صوبائی حکومتوں کے انتخابات عمل میں لائے گئے اور بقول قائدِ اعظم رح:

"مسلم لیگ نے یہ زرّین کارنامہ کر دکھایا کہ اکثریت اور اقلیت دونوں طرح کے صوبوں میں لیگ کی برتری تسلیم کر لی گئی۔ اس ضمن میں سر محمد اقبال رح نے بے حد نمایاں کردار ادا کیا۔ ہر چند کہ عوام کی اکثریت اس سے آگاہ نہیں ہے۔"

قائدِ اعظم کے نام لکھے گئے ان مختصر و طویل مکاتیب میں اقبال نے اس عہد کی سیاست سے وابستہ کئی امور چھیڑے ہیں ان خطوط کا مجموعی تاثر یہ ہے کہ گو علامہ اقبال قائدِ اعظم رح کا بے حد احترام کرتے تھے لیکن اپنی رائے کے اظہار میں بے جھجک تھے۔ چنانچہ جن امور کے بارے میں ان کے ذہن میں اُلجھنیں تھیں وہ بلا تکلف ان کے بارے میں اپنے شکوک کا اظہار کرتے ہیں۔ اس سلسلہ میں سکندر جناح پیکٹ کا بطورِ خاص نام لیا جا سکتا ہے۔

قومی نکتۂ نظر سے ان خطوط کی اہمیت اس امر میں مضمر ہے کہ یہ خطوط نظریۂ پاکستان پیش کرنے کے بعد لکھے گئے تھے اس لئے آج تاریخی اہمیت سے قطعِ نظر یہ خطوط اس بنا پر بے حد اہم ہیں کہ مفکرِ پاکستان کا ان امور کے بارے میں کیا طرزِ فکر تھا جو بالواسطہ یا بلاواسطہ طور پر اس مملکت کو درپیش ہو سکتے تھے۔ گذشتہ تیس برس سے ہمارے ہاں "پاکستان کا مطلب کیا؟" قسم کی بڑی ناخوشگوار بحث جاری ہے۔ یہ بحث اسلئے زیادہ بے معنی ہو جاتی ہے کہ اصل اور بنیادی ماخذات سے استفادہ کے برعکس بدلے ہوئے سیاسی حالات میں حکومتِ وقت کے رجحانات سے مطابقت رکھنے والی توجیحات اور تاویلات پیش کی جاتی ہیں۔ بجائے اس کے کہ نظریۂ پاکستان کی روشنی میں پاکستان کے سیاسی، تہذیبی اور مذہبی توقعات کا جائزہ لے کر ان کے حُسن و قبح کی چھان پھٹک کی جاتی۔ ہوا یہ کہ وقتی مصلحتوں کی خاطر

پاکستان کی تصوراتی اساس میں حسبِ ضرورت، حسبِ منشا رنگ بھرنے کی سعی کی جاتی رہی جس کا نتیجہ قومی سطح پر ذہنی انتشار کی صورت میں رونما ہوا۔ اس ضمن میں اسلام کے لفظ کا جس طرح سے استحصال کیا گیا وہ ایک الگ داستان ہے۔ اسلام کا نعرہ تو ہر عہد میں مقبول ترین نعرہ رہا۔ البتہ مختلف حالات میں اس کے معانی بدلتے رہے ہیں بلکہ زیادہ بہتر تو یہ ہے کہ بدلے جاتے رہے ہیں۔ اس تناظر میں رکھ کر اگر علامہ اقبالؒ کے خطوط کا مطالعہ کریں۔ تو یہ ہماری بڑی اچھی طرح سے راہنمائی کر سکتے ہیں، بلکہ میں تو انہیں خطوط سے بڑھ کر تاریخی دستاویزات کا درجہ دینے کو تیار ہوں کہ یہ ہمارے وطن کی نظریاتی سرحدوں کی نشاندہی کرتے ہیں۔

۲۰ مارچ ۱۹۳۷ء کو مسلمانوں کی سیاسی تنظیم اور اسلام کو ترازو کے دو پلڑوں میں رکھتے ہوئے یوں رقمطراز ہوئے:

"مجھے یقین ہے کہ آپ اس امر سے بخوبی آگاہ ہوں گے کہ نئے آئین نے بالآخر ہندوستانی مسلمانوں کو اپنی تنظیم کے لئے ایک منفرد موقع فراہم کیا ہے۔ یہ ہندوستان اور ایشیا کے مسلمانوں کے سیاسی مستقبل کے لئے بے حد اہم ہے۔ اگرچہ ہم ملک کی دیگر ترقی پسند جماعتوں سے تعاون کے لئے تیار ہیں مگر یہ حقیقت کبھی نہ فراموش کرنی چاہیئے کہ ایشیا میں اخلاقی اور سیاسی قوت کے طور پر اسلام کے مستقبل کا انحصار ہندوستانی مسلمانوں کی کُلی تنظیم پر ہے۔"

اس مکتوب کی آخری سطروں سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ علامہ اقبال ہندوستان اور ایشیا میں اسلام اور ان کے حوالے سے مسلمانوں کو ایک دوسرے سے مشروط تصور کرتے تھے یہ تصورِ اسلام مُلا کے اسلام سے مختلف بلکہ برعکس ہے۔ کیونکہ علامہ نے اسلام کو کبھی بھی محض رکوع و سجود کے مترادف نہ جانا۔ یہی نہیں، جب پاکستان کا مطلب کیا ..... لا الٰہ الا اللہ کا نعرہ بلند ہوا تو ایک لحاظ سے وہ علامہ کے ان ہی افکار کا عطر تھا۔ اس نعرے کے لئے

جدوجہد کرنے والوں کے دل و دماغ میں بھی علامہ کے ایسے ہی افکار کی بازگشت ہوگی اس نعرے نے بالآخر مسلمانوں کو متحد اور منظم کر کے ملّتِ بیضا کی تشکیل کی۔ اس خط میں علامہ اقبالؔ نے یہ بھی لکھا:

"ہندوستان کے اندر اور باہر کی دُنیا پر اس امر کی وضاحت از حد ضروری ہے کہ اس ملک میں محض معاشی مسئلہ نہیں ہے۔ مسلمانوں کے نقطۂ نظر سے تہذیبی مسئلہ ہندوستان کے بیشتر مسلمانوں کے لئے زیادہ اہمیّت کا حامل ہے۔ کم از کم اسے معاشی مسائل سے بلحاظ اہمیّت کسی طرح سے بھی کمتر نہیں قرار دیا جاسکتا.... میں ہندوؤں پر یہ حقیقت واضح کر دینا چاہتا ہوں کہ ان کی سیاسی چالیں خواہ وہ کتنی لطیف ہی کیوں نہ ہوں ہند کے مسلمانوں کو اپنے تہذیبی تشخّص سے باز نہیں رکھ سکتیں"۔

اس کے ساتھ اگر ۲۸ مئی ۱۹۳۷ء کے خط کی یہ سطریں ملا کر پڑھیں تو یہ واضح ہو جاتا ہے کہ علامہ اقبالؔ کیسا پاکستان چاہتے تھے؟

"اسلامی قوانین کے طویل اور محتاط مطالعہ کے بعد میں اس نتیجہ پر پہنچا ہوں کہ اگر ان قوانین کو صحیح طور سے سمجھ کر بروئے کار لایا جائے تو کم از کم ہر شخص کی بنیادی احتیاجات پوری کرنے کی ضمانت دی جاسکتی ہے۔ لیکن اسلامی شریعت کا نفاذ اور اس کی نشوونما ایک مسلم مملکت یا مملکتوں کے قیام کے بغیر ناممکن ہے۔ کئی برسوں سے میرا یہ ایماندارانہ عقیدہ رہا ہے اور اب بھی میں اسے درست جانتا ہوں کہ مسلمانوں کے لئے روٹی اور ہندوستان کے لئے امن و امان اسی طرح سے حاصل کیا جاسکتا ہے"۔

علامہ اقبالؔ کٹّر اور متعصّب مذہبی نہ تھے وہ اسلام کو ایک لائحہ عمل اور ضابطۂ حیات سمجھتے تھے۔ اس لئے معاشی مسائل کا حل بھی مذہب میں تلاش کرنے کی سعی کرتے ہیں

نہ کہ ان مسائل سے پہلو تہی کے لئے مذہب کو استعمال کیا جائے، یہی نہیں بلکہ وہ مذہب کے ساتھ سیاست سے بھی یہی توقع رکھتے ہیں کہ وہ معاشی مسائل کا حل پیش کرنے کا باعث بن سکے۔ چنانچہ ۱۱ر جون ۱۹۳۷ء کے مکتوب میں مسلمانوں کے سیاسی حقوق تسلیم کئے جانے پر ان خیالات کا اظہار کیا:۔

"......... لیکن ان لوگوں کے ایسے حقوق تسلیم کرنے کا کیا فائدہ جن کی غربت کے مسائل حل کرنے میں یہ آئین کسی طرح سے بھی ممد و معاون ثابت نہیں ہو سکتا۔ لہٰذا یہ بے سود ہے"۔

علامہ اقبال نے یہ خطوط اس ہستی کو لکھے ہیں جن کے بارے میں ان کا عقیدہ تھا کہ یہ مسلمانوں کا بہترین راہنما ہونے کے ساتھ ساتھ پاکستان حاصل کرنے کی صلاحیتیں بھی رکھتا ہے اس لئے ان خطوط کا ایک ایک لفظ قابلِ غور ہے۔ علامہ اقبال کیونکہ پاکستان کی نظریاتی اساس اسلام پر استوار دیکھتے تھے اس لئے انہوں نے مختلف مواقع پر اسلام کی تعریفِ نو کرنے کی سعی کرتے ہوئے اس کے سیاسی مضمرات اُجاگر کرنے کی سعی کی چنانچہ ۲۸ر مئی ۱۹۳۷ء کو لکھتے ہیں:

"میرے ذہن میں یہ امر بالکل واضح ہے کہ سماجی جمہوریت کو تسلیم کر لینے سے ہندو مت، ہندو مت نہ رہے گا جبکہ کسی موزوں صورت اور اسلامی قوانین کی مطابقت میں سماجی جمہوریت کو تسلیم کر لینا اسلام کے لیے اتنا انقلابی ثابت نہ ہو گا بلکہ یہ تو اسلام کی حقیقی طہارت کی طرف مراجعت کے مترادف ہو گا۔ اس لئے ہندوؤں کے مقابلہ میں مسلمانوں کے لئے جدید مسائل کا حل تلاش کرنا کہیں زیادہ آسان ہے"۔

یہ حقیقت ہے کہ جب تک قائدِ اعظمؒ نے مسلم لیگ کی عنان نہ سنبھالی تھی اس وقت تک مسلم لیگ کو سیاسی حلقوں میں کوئی خاص اہمیت نہ دی جاتی تھی۔ اسے بالعموم نوابوں اور

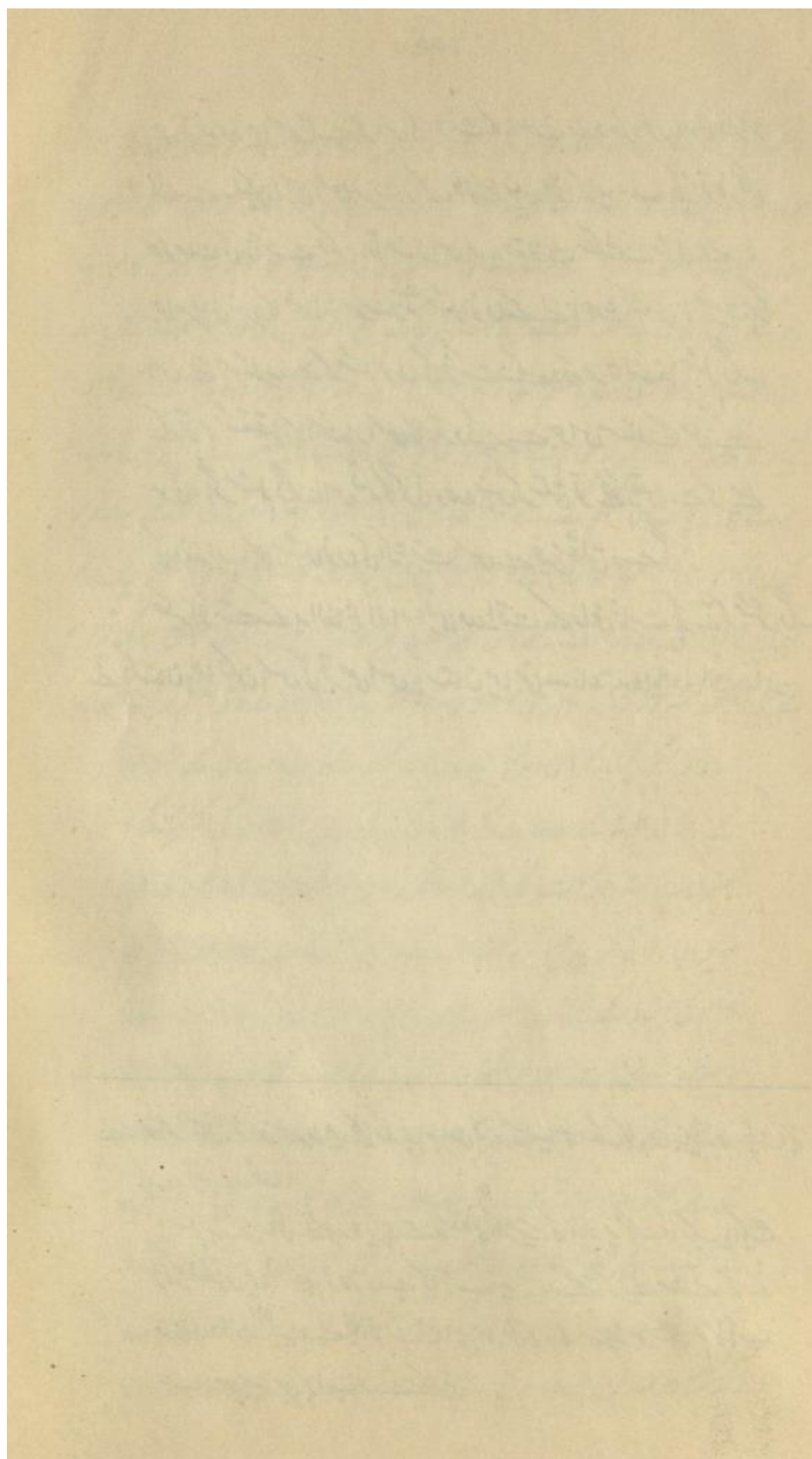
جاگیرداروں کا ٹولہ سمجھا جاتا تھا۔ عوام کے لئے اس کے پاس کوئی منصوبہ نہ تھا۔ اس لئے مُسلم عوام کی اکثریت اس سے لاتعلق تھی۔ قائدِاعظم رح نے آکر پہلی مرتبہ اس کا عوامی مزاج متعین کیا اور دن رات کی محنت سے اسے ہندوستانی مُسلمانوں کی واحد سیاسی تنظیم بنانے میں کامیاب ہوگئے لیکن اقبالؔ کے نکتۂ نظر سے ابھی تک مُسلم لیگ صحیح معنوں میں عوامی جماعت نہ بنی تھی۔ اور جن الفاظ میں علامہؒ نے قائدِاعظم رح کی توجّہ اس امر کی طرف مبذول کرائی وہ سیاست کے اس بُنیادی نکتے پر مبنی ہے کہ عوام کے بغیر سیاسی جماعتیں اور سیاسی تصوّرات نقش بر آب ہوتے ہیں۔ پاکستان مسلم لیگ نے بنایا تھا لیکن پاکستان کو ایک تصوّراتی مملکت بنانے میں کیوں ناکام رہی؟ علامہ اقبالؒ نے اس ضمن میں جن خیالات کا اظہار کیا تھا مُسلم لیگ کے لیڈر غالباً اس سے ناواقف تھے اس لئے جب ان کا عوام سے رابطہ منقطع ہوگیا تو عوام نے بھی انہیں مسترد کردیا۔ ۲۸ رمئی ۱۹۳۷ء کے مکتوب میں علاّمہ نے قائدِاعظم کو یُوں لکھا ہے:

"بالآخر مُسلم لیگ کو اس امر کا فیصلہ کرنا ہوگا کہ اسے ہندوستان کے مُسلمانوں کے بالائی طبقہ کے مفادات کی نمائندگی کرنی ہے یا مُسلمانوں کی اکثریّت کی، جنہوں نے بہتر وجُوہات کی بنا پر اب تک اس میں کسی طرح کی دلچسپی کا اظہار نہیں کیا۔ ذاتی طور پر میں تو یہ عقیدہ رکھتا ہوں کہ وہ سیاسی جماعت جو مُسلم عوام کی بہبُود کے لئے کوئی منصُوبہ نہیں رکھتی وہ عوام کی کثیر تعداد کے لئے باعثِ کشش ثابت نہیں ہوسکتی۔ نئے آئین کے بموجب اعلیٰ عہدے بالائی طبقہ کے بیٹوں کو جاتے ہیں نسبتاً کم بڑے عہدے وزیروں کے دوستوں اور رشتہ داروں کے لئے مخصُوص ہوجاتے ہیں۔ دیگر معاملات میں بھی ہمارے سیاسی اداروں نے بحیثیت مجموعی مُسلمانوں کی بہبُود کے لئے کبھی نہیں سوچا چنانچہ روٹی کا مسئلہ شدید سے شدید تر ہوتا جارہا ہے۔ مُسلمان اب یہ محسوس کر رہا ہے کہ گذشتہ دو صدیوں میں وہ پست سے پست تر ہوتا جارہا ہے۔ عام حالات

میں تو خیر وہ یہی سمجھتا ہے کہ اس کی غربت کا باعث ہندو سود خور یا سرمایہ دارانہ نظام ہے۔ لیکن ابھی اس پر یہ ادراک طلوع نہیں ہوا کہ یہ سب کچھ تو غیر ملکی حکومت کی بنا پر ہے لیکن بالآخر اس پر یہ حقیقت منکشف ہوئی ہے۔
جواہر لعل نہرو کا ملحدانہ سوشلزم[1] مسلمانوں کے لئے باعثِ کشش نہ ثابت ہوگا اس لئے مسئلہ یہ ہے کہ مسلمانوں کی غربت کیسے دور ہو؟ لہٰذا مسلم لیگ کے تمام مستقبل کا انحصار اس کارکردگی پر ہے جو اس مسئلہ کے حل کیلئے ہوگی۔ اگر مسلم لیگ اس قسم کا کوئی وعدہ نہیں کر سکتی تو مجھے یقین ہے کہ پہلے کی مانند اب بھی مسلمانوں کی اکثریت اس سے غیر متعلق رہے گی۔"
حکیم الاُمت کے یہ الفاظ الہام الٰہی صداقت کے حامل ثابت ہوئے کہ مسلم لیگ نے پاکستان بنایا لیکن اس کی قبر بھی اس پاکستان میں بنی — فاعتبروا یا اولی الابصار۔

---

[1] ۔ علامہ اقبالؒ نے ان خطوط میں کئی جگہ جواہر لعل نہرو کے سیاسی مسلک کو ہدف بنایا ہے۔ چنانچہ ایک موقع پر یوں لکھا:
"مسلم ہند کے مسائل سے عہدہ براہی کے لئے قطعی اکثریت کی بنیاد پر ملک کی ایک یا ایک سے زائد مملکتوں میں تقسیم تو لازمی ہے کیا آپ یہ نہیں سمجھتے کہ ایسے مطالبے کے لئے موزوں وقت آگیا ہے؟ غالباً جواہر لعل نہرو کے ملحدانہ سوشلزم کا آپ سب سے بہتر یہی جواب دے سکتے ہیں۔"

محمد حنیف شاہد

اقبال کا خطبۂ الٰہ آباد

علامہ اقبالؒ نے عملی سیاست میں ۱۹۲۶ء میں حصّہ لینا شروع کیا، جب آپ پنجاب لیجسلیٹو کونسل کے باقاعدہ رُکن منتخب ہوئے۔ ۲۰ جنوری ۱۹۲۷ء کو آپ نے پنجاب مُسلم لیگ کے جنرل سیکرٹری کی ذمہ داریاں سنبھالیں۔ اس زمانے میں آل اِنڈیا مُسلم لیگ دو حصّوں ــــ "(جناح لیگ" اور "شفیع لیگ") میں بٹ گئی تھی۔ "جناح لیگ" کے قائد قائدِ اعظم محمد علی جناحؒ تھے۔ جبکہ "شفیع لیگ" کی قیادت سر میاں محمد شفیع کر رہے تھے۔ علامہ اقبالؒ "شفیع لیگ" سے متعلق تھے۔ اسی زمانے میں قائدِ اعظمؒ اور علامہ اقبالؒ کے درمیان نظریاتی اختلافات پیدا ہوئے چنانچہ قائدِ اعظمؒ اور علامہ اقبالؒ ایک دُوسرے کے نظریات کی تردید کرتے رہے۔ سب سے پہلی اور قابلِ ذکر وجۂ اختلاف "جداگانہ انتخاب" تھی۔ قائدِ اعظمؒ اس تگ و دو میں تھے کہ کسی نہ کسی طرح ہندوؤں اور مُسلمانوں میں مفاہمت ہو جائے۔ چنانچہ وہ جُداگانہ انتخاب کو اتحاد کی راہ میں رکاوٹ سمجھتے تھے۔ اسکے برعکس علامہ اقبالؒ جداگانہ انتخاب کے زبردست حامی تھے اور اسے مُسلمانوں کی ہستی کی بقا کے لئے ناگزیر تصوّر کرتے تھے۔

قائد اور اقبال کے درمیان دُوسری وجۂ اختلاف "سائمن کمیشن" تھی۔ قائد "سائمن کمیشن"

کو ہندوستان کی عزت پر ایک ضرب کاری" قرار دیتے تھے جبکہ اقبال سائمن کمیشن سے تعاون کے حق میں تھے گو انہوں نے کمیشن میں کسی ہندوستانی کے شامل نہ کئے جانے کو ایک "بڑی غلطی" قرار دیا۔

"نہرو رپورٹ" نے تقریباً تمام ہندوؤں کو متحد و متفق کر دیا تھا۔ ضرورت اس امر کی تھی کہ مسلمان بھی ایک جھنڈے تلے جمع ہو جائیں۔ آل پارٹیز کانفرنس (۲۸ر اگست ۱۹۲۸ء) لکھنؤ کی سفارشات کے نتیجے کے طور پر آل پارٹیز مسلم کانفرنس (۲۹ر دسمبر ۱۹۲۸ء تا یکم جنوری ۱۹۲۹ء) دہلی میں منعقد ہوئی جس میں مسلمانانِ ہند نے "ایک علیحدہ پولیٹیکل پروگرام" بنانے پر زور دیا۔ مارچ ۱۹۲۹ء میں قائد نے مسلم لیگ (جناح) کا اجلاس دہلی میں طلب فرمایا۔ اس اجلاس میں شریک ہونے کے لئے "شفیع لیگ" کا ایک نمائندہ وفد دہلی پہنچا تاکہ مفاہمت ہو سکے لیکن اس اجلاس میں "نہرو رپورٹ" کے حامی مسلمانوں کی سرگرمیوں کی وجہ سے "چودہ نکات" پیش نہ کئے جا سکے لہٰذا قائد نے یہ اجلاس ملتوی کر دیا۔ یہ امر قابلِ ذکر ہے کہ قائد نے "ہندو مسلم مفاہمت" سے بالکل مایوس ہو کر مسلم لیگ کے مختلف الخیال گروہوں — (جناح لیگ اور شفیع لیگ) کو متحد کرنے کی غرض سے یہ اجلاس طلب کیا تھا۔ ۳۱ر اکتوبر ۱۹۲۹ء کو وائسرائے ہند لارڈ ارون نے ہندوستان کے آئینی مسئلہ کا حل تلاش کرنے کی غرض سے لندن میں گول میز کانفرنس کے انعقاد کا اعلان کیا۔ پنجاب کے مسلم رہنماؤں نے ایک مشترکہ بیان میں "حقیقی نمائندے چننے اور ہندو مسلم اختلافات ختم کرنے پر زور دیا"[۱]۔ گول میز کانفرنس کے موقع پر مسلمانوں بالخصوص آل انڈیا مسلم لیگ (جناح لیگ اور شفیع لیگ) کا اتحاد ضروری تھا۔ اس سلسلے میں کئی ناکام کوششیں ہوئیں۔ اس ضمن میں مسلم پریس نے نمایاں کردار ادا کیا۔ بالآخر وہ دن (یعنی ۲۸ر فروری ۱۹۳۰ء) طلوع ہوا۔ جب دونوں لیگوں کا

۱۔ گفتارِ اقبال صفحہ ۱۰۰۔

ہو گیا۔ اور قائد اور میاں محمد شفیع ایک دوسرے سے بغلگیر ہوئے[۱]۔ آل انڈیا مسلم لیگ کونسل کے اس اجلاس میں لیگ کی دونوں شاخوں کے پچاس سے زیادہ حضرات شریک ہوئے جس میں اقبالؔ بالخصوص شامل تھے۔ جب دونوں لیگوں میں دوبارہ اتحاد و اتفاق ہو گیا، تو آل انڈیا مسلم لیگ کی صدارت علامہ اقبالؔ کے سپرد کی گئی۔ اقبالؔ اپنی گراں قدر خدمات کی وجہ سے ملّتِ اسلامیہ میں حد درجہ محترم تھے۔ یہ بات بہت کم لوگوں کو معلوم ہے کہ یہ اجلاس پہلے اگست میں بمقام لکھنؤ میں منعقد ہونا قرار پایا اور اس کی صدارت کے سلسلے میں اقبالؔ سے خط و کتابت ہوئی۔ آپ نے صدارت قبول فرمالی۔ اس ضمن میں روزنامہ "انقلاب" رقمطراز ہے:

"وسطِ اگست میں آل انڈیا مسلم لیگ کا جو اجلاس لکھنؤ میں منعقد ہونے والا ہے۔ اس کی صدارت ڈاکٹر سر محمد اقبالؔ مدظلہٗ العالی نے قبول فرمالی ہے حضرت علامہ خطبۂ صدارت لکھنے میں مصروف ہیں"[۲]

آل انڈیا مسلم لیگ کے اجلاسِ خاص کی صدارت کے فرائض علامہ اقبالؔ کے سپرد کرنے اور صدر منتخب کرنے پر اظہارِ تشکر کے طور پر روزنامہ "انقلاب" نے اپنے اداریے میں رقم کیا:

"خدا کا شکر ہے کہ وقت کی نزاکت، ملّت کی پیچیدہ ضروریات اور اجلاس کی اہمیّت کو ملحوظ رکھتے ہوئے صدارت کے لئے بھی موزوں ترین شخصیت منتخب ہوئی ہے یعنی حضرت علامہ اقبال مدظلہٗ العالی جن سے بڑھ کر آج حقائق حیاتِ ملّت کا رمز شناس کوئی نہیں اور جن کی زندگی کا بیشتر حصہ نہ صرف مسلمانانِ ہند بلکہ مسلمانانِ عالم کے مستقبل کو" لیظھرہ

۱۔ 'انقلاب' ۵ر مارچ ۱۹۳۰ء صفحہ ۴۔
۲۔ 'انقلاب' ۲۲ر جولائی ۱۹۳۰ء صفحہ ۴۔

علی الدّین کلہ" کا آئینہ بنانے میں صرف ہوا ہے، ہم تحقیقی طور پر
کچھ نہیں کہہ سکتے ہیں کہ حضرت علامہ اقبال اپنے خُطبۂ صدارت میں کیا فرمائیں گے
لیکن اس بات کا یقین ہے کہ وہ مسلمانوں کو حقیقی جماعتی زندگی کا راستہ اس طرح
دکھائیں گے کہ ہر شخص کو اس راستے کے موصل الی المقصود ہونے کا خود بخود
یقین ہو جائے گا۔ اور ان کے خُطبۂ صدارت کی روشنی میں مسلمان اپنے لئے
بہترین لائحہ عمل وضع کرنے کے قابل ہو جائیں گے۔"[1]

آل انڈیا مُسلم لیگ کے اجلاس خاص میں شمولیّت کی دعوت دیتے ہوئے روزنامہ
مذکور نے آگے چل کر لکھا:

"آل انڈیا مُسلم لیگ کا اجلاس وسط اگست میں بمقام لکھنؤ منعقد ہوگا۔ ترجمانِ
حقیقت، لسانِ اسلام علامہ اقبالؒ اس اجلاس کے صدر ہوں گے۔ یہ اجلاس
نہایت اہم ہے۔ اس میں مُسلمانوں کو یہ کوشش کرنی چاہیئے کہ اُن کے تمام
طبقات مُطالباتِ قومی پر از سرِ نَو کامل اتفاق کا مظاہرہ کریں تاکہ ہندو
اور انگریز دونوں کے سامنے متحدہ اسلامی محاذ پیش کیا جا سکے۔ خصُوصاً
پنجاب کے مُسلمانوں کا فرض ہے کہ جوق در جوق اس جلسہ میں شریک ہو کر
اسلامی مطالبات کی تصدیق و تائید کریں تاکہ مُسلمان کے لئے اس مُلک میں
سربلندی کی زندگی بسر کرنے کا سامان ہو جائے۔"[2]

جب اجلاس مُسلم لیگ کی تیاریاں مکمّل ہو گئیں تو بعض ناگزیر وجُوہات کی بنا پر
دفعتاً اسے ملتوی کر دیا گیا۔ اس امر کی اطلاع دیتے ہُوئے مولوی محمد یعقوب معتمد آل انڈیا
مُسلم لیگ نے ۱۲/اگست کو مدیر 'انقلاب' کو مندرجہ ذیل برقی پیغام بھیجا:

۱۔ 'انقلاب'، ۵/اگست ۱۹۳۰ء صفحہ ۴

۲۔ روزنامہ 'انقلاب'، ۷/اگست ۱۹۳۰ء صفحہ ۳

"صدر لیگ مسٹر ایم۔اے جناح کی ہدایت، اور عام ارکان کی خواہش کے مطابق مسلم لیگ کا اجلاس جو ۱۶، ۱۷ اگست کو بمقام لکھنؤ منعقد ہونا قرار پایا تھا، تا اطلاع ثانی ملتوی کر دیا گیا ہے۔"

اسی طرح شمس الحسن صاحب کا ایک تار علامہ سر محمد اقبال کی خدمت میں مرسول ہوا کہ "مسٹر ایم۔اے جناح نے لیگ کا آئندہ اجلاس لکھنؤ ملتوی کر دیا ہے۔"[1]

آل انڈیا مسلم لیگ کا اجلاس جو لکھنؤ میں منعقد ہونا قرار پایا تھا اور بوجوہ ملتوی ہو گیا تھا۔ حالات کی نزاکت کے پیشِ نظر جب دوبارہ منعقد کرنے کا سوال پیدا ہوا تو بعض ارکان نے ڈاکٹر سر محمد اقبال کا نام اجلاس مذکور کی صدارت کے لئے تجویز کیا اور کہا کہ یہ اجلاس لکھنؤ کی بجائے بنارس میں منعقد ہو۔ اس امر کی اطلاع دیتے ہوئے جناب شمس الحسن اسسٹنٹ سیکرٹری آل انڈیا مسلم لیگ نے یکم دسمبر ۱۹۳۰ء کو مرادآباد سے مندرجہ ذیل برقی پیغام ارسال کیا:

"مولوی محمد یعقوب ایم۔ایل۔اے معتمد اعزازی، آل انڈیا مسلم لیگ کی خدمت میں بنارس کی طرف سے ایک دعوت موصول ہوئی ہے کہ لیگ کا سالانہ اجلاس آئندہ کرسمس (بڑے دنوں) کے دوران میں بمقام بنارس منعقد کیا جائے۔ کونسل کی منظوری ایک خاص اجلاس میں جو ۱۰ دسمبر کو لیگ کے دفتر واقعہ بلی ماراں، دہلی میں بوقت دو بجے دوپہر منعقد ہو گا، حاصل کی جائے گی۔ علامہ سر محمد اقبال کی صدارت میں بنارس کا اجلاس کامیاب ہونے کی توقع ہے۔"[2]

۳ دسمبر کی شام کو علامہ ڈاکٹر سر محمد اقبال کے دولت کدے پر آپ کی صدارت میں آل انڈیا مسلم کانفرنس کا اجلاس منعقد ہوا جس میں چھ قرار دادیں منظور کی گئیں۔ پہلی تجویز آل انڈیا

۱۔ روزنامہ "انقلاب"، ۱۴ اگست ۱۹۳۰ء صفحہ ۱۔
۲۔ "انقلاب"، ۳ دسمبر ۱۹۳۰ء صفحہ ۴۔

مُسلم کانفرنس کا اجلاس منعقد ہوا جس میں چھ قرار دادیں منظور کی گئیں۔ پہلی تجویز آل انڈیا مُسلم لیگ کے اجلاس بنارس سے متعلق تھی :

"چونکہ آل انڈیا مُسلم لیگ کا سالانہ اجلاس علاّمہ سر محمد اقبال کی زیرِ صدارت آخر دسمبر میں بمقام لکھنؤ منعقد ہونے والا ہے ، اور چونکہ پنجاب ، سندھ ، صوبہ سرحد اور بلوچستان کے مُسلمانوں کو اپر انڈیا مُسلم کانفرنس کے مقاصد سے آگاہ کرنے کے لئے کافی وقت نہیں ہے لہٰذا کانفرنس دسمبر کے بجائے جنوری کے آخری ہفتہ میں لاہور میں منعقد کی جائے"[۱]

آل انڈیا مُسلم لیگ کا ملتوی شدہ اجلاس بنارس میں منعقد ہونا قرار پایا تھا لیکن مُسلم لیگ کی مجلسِ عاملہ نے فیصلہ کیا کہ یہ اجلاس بنارس کی بجائے الٰہ آباد میں منعقد کیا جائے اس ضمن میں مولوی محمد یعقوب صاحب ایم۔ایل۔اے سیکرٹری آل انڈیا مُسلم لیگ نے ایک برقی پیغام کے ذریعے اطلاع دی کہ :

"مجلسِ عاملہ ، مُسلم لیگ نے اجلاسِ دہلی میں فیصلہ کیا ہے کہ لیگ کا سالانہ اجلاس بڑے دِنوں میں بنارس کی بجائے الٰہ آباد میں منعقد کیا جائے۔ حضرت علاّمہ اقبالؔ اجلاس کی صدارت فرمائیں گے"

آل انڈیا مُسلم لیگ کے سالانہ اجلاس کے انعقاد کی وجہ سے مُسلم لیگ کا دفتر ۲۳ر دسمبر کو دہلی سے الٰہ آباد مُنتقل کر دیا گیا۔ اور حسب پروگرام حضرتِ علاّمہ اقبال ۲۷ر دسمبر کی شام کو لاہور سے عازم الٰہ آباد ہُوئے۔ اس امر کی اِطلاع دیتے ہُوئے روزنامہ "انقلاب" نے لکھا :

"آل انڈیا مُسلم لیگ کا سالانہ اجلاس الٰہ آباد میں ۲۹، ۳۰، ۳۱ر دسمبر کو ہوگا حضرت علاّمہ اقبالؔ صدر منتخب اجلاس ۲۷ر دسمبر کی شام کو کلکتہ میل میں لاہور

۱۔ "انقلاب" ، ۷ر دسمبر ۱۹۳۰ء صفحہ ۴ -

سے روانہ ہونگے۔ اور ۲۸ر دسمبر کو تین بجے بعد از دوپہر الٰہ آباد پہنچیں گے۔
حضرت علاّمہ اقبال کے ساتھ لاہور اور پنجاب کے دُوسرے شہروں کے
متعدد اکابر اجلاس میں شریک ہونے کیلئے جارہے ہیں۔ ۲۹ر دسمبر کو حضرت
علاّمہ اقبال خُطبۂ صدارت ارشاد فرمائیں گے"۔

پروگرام کے مطابق آل انڈیا مُسلم لیگ کا اکیسواں سالانہ اجلاسِ الٰہ آباد علاّمہ اقبال کی صدارت میں ۲۹ر دسمبر ۱۹۳۰ء کو منعقد ہوا۔ حسبِ ذیل مندُوبین جلسہ میں شریک تھے:
سیٹھ عبداللہ ہارون (کراچی) سیٹھ طیّب جی (کراچی) شیخ عبدالمجید سندھی (حیدرآباد سندھ) نواب محمد اسماعیل خان (میرٹھ)، مولوی علاؤالدین (میرٹھ) مولانا ایس۔ صدیق (پنجاب) مولانا ابوالخیر (غازی پور) خان بہادر برکت اللہ (غازی پور) شاہ نظیر حسن (بہار) مولوی عبدالکافی (کانپور) مولوی عبدالصمد (بدایوں) مولانا ظہر علی (لکھنؤ) سید حسین امام (بہار) مولوی عبدالماجد (بدایوں) سید ذاکر علی (لکھنؤ) سید حبیب شاہ (لاہور) مولوی عبدالقادر (لاہور)۔

جلسہ کی کارروائی قریب گیارہ بجے شرُوع ہُوئی۔ سید محمد حسین بیرسٹر ایٹ لا، چیئرمین استقبالیہ کمیٹی نے مندُوبین کو خُوش آمدید کہتے ہُوئے خطبۂ استقبالیہ پیش کیا[۱]۔
اس کے بعد علاّمہ اقبال نے وہ تاریخی خُطبہ ارشاد فرمایا جو خیالات کی وُسعت و بلندی، لہجے کی صداقت، زبان کی دلفریبی، سیاسی مطالب کی فراوانی کے اعتبار سے بے نظیر دستاویز کی حیثیت رکھتا ہے۔ آپ نے فرمایا:

"اس میں کلام نہیں کہ اس اجتماعِ عظیم میں ایسے اصحاب بھی ہیں جن کا سیاسی تجربہ مجھ سے زیادہ وسیع ہے اور جن کی معاملہ فہمی اور معاملہ شناسی کو میں نہایت احترام کی نگاہ سے دیکھتا ہوں ...... میں کسی جماعت کا رہنما نہیں

۱۔ تاریخ مسلم لیگ از مرزا اختر حسن (مطبوعہ مکتبۂ لیگ بمبئی) صفحہ ۳۸۲

ہوں اور نہ ہی کسی رہبر کا مقلد۔ میں نے اپنی حیات مستعار کا بہترین حصہ اسلام کے محتاط مطالعہ پر صرف کیا ہے۔ اسلامی قانون، اسلامی آئین، اسلامی ثقافت اور اسلامی تاریخ اور اسلامی ادب کا بنظرِ غائر مطالعہ کیلئے میرا خیال ہے کہ روحِ اسلامی کے ساتھ اس گہرے تعلق نے مجھے وہ نظر بخشی ہے کہ میں واقعات کی دُنیا میں اسلام کی اہمیت کو سمجھ سکوں۔ میرا خیال ہے کہ مُسلمان اسلامی اسپرٹ کو برقرار رکھنے کا فیصلہ کر چکے ہیں۔[۱]

اس کے بعد آپ نے ارشاد فرمایا:

"مسلمانوں کا "اسلامی ہند" کی تشکیل کا مطالبہ کاملاً صحیح ہے۔ میری تمنا ہے کہ پنجاب، شمال مغربی سرحدی صوبہ، سندھ اور بلوچستان کو ملا کر ایک سلطنت کے قیام کی کوشش کر لی چاہیئے، حکومت خود اختیاری خواہ سلطنتِ برطانیہ کے اندر رہ کر لے یا اس سے باہر، ہندی مسلمانوں کے لئے مذکورہ بالا "متحدہ سلطنت" کی تعمیر مسلمانوں کا مقصدِ اعلیٰ ہونا چاہیئے۔"[۲]

---

۲۹ دسمبر ۱۹۳۰ء کو علامہ اقبال نے الٰہ آباد میں آل انڈیا مسلم لیگ کے اجلاس میں خطبہ دیا۔ دوسری جانب پہلی گول میز کانفرنس ناکام ہو گئی۔ علامہ اقبالؒ نے اپنے خطبۂ صدارت میں جو خیالات پیش کئے ان پر ٹریبیون اور ہندو اخبارات نے تنقید کی۔

علامہ اقبال کے خطبۂ الٰہ آباد نے نہ صرف ہندوستان میں بلکہ انگلستان میں بھی بعض ہندوستانی حلقوں میں زبردست اضطراب پیدا کر دیا۔ اس اضطراب کا حال روزنامہ "انقلاب" کی زبانی سُنیئے:

۱۔ تاریخ مسلم لیگ، صفحہ ۳۸۶۔
۲۔ تاریخ مسلم لیگ، صفحہ ۳۹۲۔

"مسلم لیگ میں علامہ سر محمد اقبال نے جو تقریر کی، اس پر لندن میں مختلف خیالات کا اظہار کیا جا رہا ہے۔ عام طور پر کہا جاتا ہے کہ یہ بے وقت اور بے محل ہے اور احتمال ہے کہ اس سے فائدے کی بجائے نقصان ہو۔ بعض ہندو رہنماؤں کا خیال ہے کہ علامہ سر محمد اقبال نے بالکل واضح کر دیا ہے کہ مسلمانوں کا نقطۂ نگاہ ہندوستان کو محکم بنانے کی بجائے ایک "مسلم حکومت" قائم کر کے اپنی پوزیشن کو مضبوط بنانا ہے، مسٹر جیکر نے جو حال ہی میں کرسمس کے بعد برِاعظم سے واپس آتے ہیں کہا، خوشی کا مقام ہے کہ علامہ اقبال نے اس قدر صاف گوئی سے کام لیا، ان کی تقریر بے وقت ہو گی لیکن بہر حال حقیقت پر مبنی ہے، انہوں نے بلا خوف و خطر اس بات کو بیان کر دیا جو مجھے عرصہ سے چند نکات کی تہہ میں محسوس ہو رہی تھی اگرچہ اس خیال کو بڑی دانشمندی سے پوشیدہ رکھا گیا لیکن لندن میں ابتدائی مرحلے پر جو گفت و شنید ہوئی، اس میں یہ رویہ واضح طور پر نظر آ رہا تھا دو مہینے سے ہم حتی الامکان مسلمانوں کے تمام مطالبات کی تکمیل کے راستے میں روڑے اٹکاتے رہے ہیں جن کو ہم جانتے تھے کہ بالآخر ہندوستان کو مسلم اور غیر مسلم حصوں میں منقسم کر دیں

مسٹر جیکر نے کہا کہ میں نے ایک متفقہ فیصلہ مسلمانوں کی منظوری کے لئے پیش کیا تھا، لیکن اس کا جواب صرف دس دن ہوئے موصول ہوا۔ مسٹر سرنیواس، ہز ہائی نس آغا خان کی طرف سے ایک پیغام لاتے تھے کہ مخلوط انتخاب کی بنا پر جو تصفیہ کیا گیا تھا اسے مسلمانوں نے قطعاً نامنظور کر دیا اور واضح کر دیا ہے کہ جداگانہ حلقہ ہائے انتخاب اور مسلم سرحدی صوبہ قائم کرنے کی بنیاد کے بغیر وہ کوئی مزید مفاہمت کرنے پر رضامند نہیں

ہوئے۔ اس لئے ان شرائط پر گفت و شنید کو جاری رکھنا ناممکن ہو گیا،
میں نے اس معاملے کو وہیں بند کر دیا اور کسی ایسی تجویز پر غور کرنے سے
انکار کر دیا جس سے بقول علامہ اقبال شمالی ہند میں مسلم ریاست قائم ہو
اور جس کا مقصد بالآخر باقی ہندوستان سے علیحدگی کا اختیار کر لینا ہو۔ گذشتہ
دو ماہ کے دوران میں جو گفت و شنید ہوئی اس میں مسلمانوں کا رویہ ایسا رہا ہے
کہ ہم میں سے اکثر کی آنکھیں کھل گئی ہیں۔ ہم حتی الوسع کوشش کریں گے کہ ہم
مسلمانوں کو "پان اسلامک" نوعیت کی تمناؤں کو پورا کرنے کی اجازت نہ
دیں اور مسلمانوں کی طرف سے ہندوستان کی آرزو ئے علیحدگی کی حوصلہ
افزائی نہ کریں۔ نئے دستور اساسی میں ملک کی آئندہ حیات عامہ میں
جائز مرتبہ حاصل کرنے کے لئے تحفظات کا مطالبہ کرنا دوسری بات ہے
لیکن اپنی پوزیشن کو مستحکم بنانے کے لئے مراعات کا مطالبہ کرنا اور
بالآخر سرحد پر ایک مسلم ہندوستان کا قائم کر لینا بالکل دوسری بات
ہے۔" [۱]

ہندو رہنماؤں نے علامہ اقبال کو نہ صرف گول میز کانفرنس کی ناکامی کا ذمہ دار
قرار دیا بلکہ مسلمانوں کے مطالبۂ آزادی کو بھی ناجائز کہا۔ اقبال کا خطبۂ الٰہ آباد بھی ان
کی تنقید کا نشانہ بنا، جس پر 'انقلاب' نے لکھا:

"ہندوستان بھر میں شور مچ رہا ہے کہ علامہ اقبال نے قومیتِ متحدہ کی جڑ
پر کلہاڑا چلا دیا ہے مگر ہم ہندوؤں سے صاف صاف کہہ دینا چاہتے
ہیں کہ اسلام وطنیت اور جغرافیائی قومیت کا مخالف ہے لیکن اس کے باوجود
مسلمانانِ ہند حریت ہند کے جہاد میں ہندوؤں کے پہلو بہ پہلو شریک ہونے کے

۱۔ انقلاب، ۴ر جنوری ۱۹۳۱ء صفحہ ۱۔

لئے آمادہ ہو گئے تھے اور یہ سمجھے تھے کہ ہندوستان کے آزاد ہو جانے کے بعد ہم بھی اسی طرح آزاد ہو جائیں گے جس طرح افغان افغانستان میں ایرانی ایران میں اور ترک ترکی میں آزاد ہیں لیکن ہندوؤں نے مسلمانوں کے حقوقِ آزادی کو تسلیم کرنے سے قطعی طور پر انکار کر دیا اور ان کو جائز حقِ نیابت سے بھی محروم کر دینے کی کوشش کی ایسی حالت میں کوئی خوددار مسلمان گوارا نہیں کر سکتا کہ آپنے آپ کو بحیثیت مسلم فنا کر کے ہندوؤں کو "ہندو راج" کے قیام میں مدد دے اور سات کروڑ مسلمانوں کے مستقبل کو گاندھی، نہرو، مالوی اور مونجے کے حوالے کر دے۔

"مسلمان صاف الفاظ میں کہہ دینا چاہتے ہیں کہ جب تک انہیں اپنے مذہب اور اپنی تہذیب کی پوری پوری محفوظیت اور اپنی کامل آزادی کے حصول کا یقین نہ ہو جائے گا، وہ حریتِ ہند کی کسی نام نہاد تحریک میں شامل ہونے کے لئے تیار نہیں ہونگے۔ علامہ اقبال کے ارشادات کا خلاصہ یہی ہے کہ مسلمانوں کو ہندوؤں میں مدغم ہو کر نہیں بلکہ اپنی قومی ہستی کو قائم رکھ کر آزاد ہونے کا موقعہ دیا جائے، اور یہ مقصد علامہ ممدوح کے نزدیک صرف اس طریقے سے حاصل ہو سکتا ہے کہ شمالی ہند کے مسلمان اپنے پاؤں پر خود کھڑے ہو جائیں اور انگریز اور ہندو دونوں سے بے نیاز ہو کر اپنے مستقبل کی فکر کریں۔"[۱]

آگے چل کر روزنامہ مذکور "علامہ اقبال پر ہندوؤں کے حملے" کے عنوان کے تحت لکھتا ہے:

"ہمیں تعجب ہے کہ علامہ اقبال نے وہ کونسی نئی بات کہہ دی ہے جس پر ساری

---

[۱] "انقلاب" ۹ جنوری ۱۹۳۱ء صفحہ ۳

ہندو دُنیا پر اغ پا ہو رہی ہے اب تک مُسلمانوں نے آئندہ دستورِ حکومت کے متعلق اپنے جو مطالبات پیش کئے ہیں، ان کی بناء صرف یہی تھی کہ آئندہ چونکہ ہندوستان ادارتِ جمہوریت سے آشنا ہونے والا ہے اور جمہوریت فی الحقیقت اکثریت کی حکومت کو کہتے ہیں اسلئے اقلیت کو اپنی حیثیت ہر اعتبار سے محفوظ کرا لینی چاہیئے ورنہ اکثریت اپنے روز افزوں اثر و اقتدار سے اقلیت کو نابود کر دے گی۔ سات کروڑ مسلمانوں کے آئندہ تحفظ کے لئے ضروری تھا کہ ہندوستان کے اندر توازنِ طاقت پیدا کیا جائے تاکہ کوئی اکثریت کسی اقلیت کو نابود نہ کر سکے۔ اس کے لئے عملی تجویز یہ پیش کی گئی کہ جس طرح اکثر صوبوں میں مسلمان اقلیت رکھتے ہیں اور ہندوؤں کو عظیم اکثریت حاصل ہے۔ اسی طرح پنجاب و بنگال میں مسلمانوں کو اکثریت کے مطابق حقوق دیے جائیں، سندھ، احاطہ بمبئی سے علیحدہ ایک مستقل صوبہ قرار پائے اور صوبہ سرحد کو بھی ہندوستان کے باقی صوبوں کے برابر دستورِ حکومت دیا جائے تاکہ ان علاقوں کی مسلمان اکثریتیں اپنی اکثریت کی وجہ سے وہی فوائد حاصل کر سکیں جو ہندو اکثریتیں اپنی اکثریت والے صوبوں میں حاصل کر چکی ہیں۔

اگر مسلمانوں کے تمام مطالبات جو اقل قلیل مطالبات ہیں، منظور کر لئے جائیں تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ پنجاب، صوبہ سرحد، بلوچستان اور سندھ میں وہ اپنی اکثریت کی وجہ سے غالب رہیں گے اور ہندوستان بھر کی ہندو اکثریت ان کے غلبہ و اقتدار میں دست اندازی نہ کر سکے گی، علامہ اقبال بھی اس کے سوا اور کچھ نہیں چاہتے۔ اُنہوں نے صرف اتنا اضافہ فرمایا ہے کہ "یہ اسلامی صوبے متحد ہو کر ایک اسلامی سلطنت کے قیام کا نصب العین

اپنے سامنے رکھیں اور اکثریت کی صورت میں یہ نصب العین کسی طرح بھی غیر حق بجانب قرار نہیں دیا جاسکتا۔[۱]

علامہ اقبال کے خطبۂ الٰہ آباد کا مسلمانوں نے پرجوش خیر مقدم کیا۔ مبارکباد کے خطوط بھیجے اور اپیلیں شائع کیں، فضل رسول خان آفریدی ایم۔ اے، مولانا راغب احسن بی اے اور ایس۔ ایم سلیم (کلکتہ) نے حضرت علامہ اقبال سے مندرجہ ذیل اپیل کرتے ہوئے لکھا:

"آل انڈیا مسلم لیگ کے اجلاس الٰہ آباد میں حضرت علامہ اقبال نے ایک تاریخی خطبہ ارشاد فرمایا ہے اور ہم وثوق کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ لیگ کے اسٹیج پہ یہ سب سے پہلی "زندہ آواز" ہے جس نے اتنی صفائی و جرأت اور حکمت و تدبّر کے ساتھ قومیت ہند کے اصلی تصوّر، ہندوستان میں اسلام کے نصب العین اور مشن، نیشنل ازم اور مسئلۂ عالم، چرچ اور اسٹیٹ تجزیۂ دین و سیاست، نیشنل ازم اور کمیونل ازم وغیرہ مسائل مہمہ پر بصیرت افروز بحث کی ہے۔ جہاں تک ہم مسلمانانِ ہند کا تعلق ہے، اس خطبہ نے ہندوستان میں اسلامی نصب العین کو سب سے پہلی بار کچھ وضاحت اور تعین کے ساتھ پیش کر دیا ہے۔ لیکن ہمارا خیال ہے کہ ابھی مزید وضاحت اور تفصیل کی سخت ضرورت ہے لہٰذا ہم "جانانِ نونیاز" "ھل مِن مزید" کی صدا لگاتے ہیں اور حضرت علامہ اقبال سے نہایت دردمندانہ اور مخلصانہ اپیل، اسلام، ہندوستان اور انسانیت کے نام پر کرتے ہیں کہ وہ جلد سے جلد ایک مستقل رسالہ یا کتاب "ہندوستان میں اسلام کا نصب العین اور مشن"

۱۔ انقلاب، ۱۱ر جنوری ۱۹۳۱ء صفحہ ۳، نیز ملاحظہ ہو انقلاب، ۲۰ر جنوری صفحہ ۳ و ۲۱ر جنوری (صفحہ ۳) ۱۹۳۱ء

تحریر فرمائیں، اس میں خطبۂ الہ آباد کے نظری حصّہ کی مزید توضیح اور تفسیر فرمائیں اور زمانۂ حاضر میں اسلام، دُنیائے اسلام اور ہندوستان جدید کے لئے کیا مخصوص، روحانی، معاشی، سوشل اور سیاسی آیڈیلز رکھتا، اور کیا خاص پیام، دعوت اور روشنی دینے کا مدّعی ہے، اس کو پوری تفصیل اور قوت کے ساتھ پیش فرمائیں تاکہ ان تمام غلط فہمیوں اور غلط بیانیوں کی تردید ہو جائے جو اعدائے اسلام اور اعدائے انسانیت نے خطبہ کے بارے میں اتنی کثرت سے پھیلائی ہیں۔

اس اہم ضرورت کے پورا کرنے کا سب سے بڑا فائدہ یہ ہوگا کہ ہم مسلمانانِ ہند کو اپنا نصب العین معلوم ہو جائے گا اور ہم باوجود اپنے ملک کے سچے بہی خواہ اور سچے محبّ وطن ہونے کے اپنی عالمگیر اسلامی فردیت اور تہذیبی وحدت کو نہ صرف محفوظ رکھ سکیں گے بلکہ دُنیا کی فلاح و نجاح کے لئے ان کو ترقی دینے کے لائق بنیں گے۔ ابھی حالت بہت ابتر ہے۔ ہم کو خود اپنی منزل اور اپنے گھر کی خبر نہیں ہے۔"[۱]

علامہ اقبال کے خُطبۂ الہ آباد پر اظہارِ خیال کرتے ہوئے جناب عبدالرب وکیل الہ آباد لکھتے ہیں :

"علامہ ڈاکٹر سر محمد اقبال نے مسلم لیگ کی صدارت فرماتے ہوئے جو خطبہ ارشاد فرمایا ہے وہ نہ صرف نہایت فصیح و بلیغ اور فلسفیانہ ہے۔ بلکہ ایک سچے اور پُر خلوص مسلم کے جذبات کا آئینہ ہے۔ تا ایں دم باستثنا مولوی یعقوب حسن صاحب مُسلم دُنیا نے اس کو نہایت قدر و عزت کی نگاہ سے دیکھا اور اپنے جذبات کا ترجمان سمجھا ہے۔ سچّی باتیں اکثر کڑوی ہوتی ہیں

۱۔ انقلاب، ۱۴ر جنوری ۱۹۳۱ء صفحہ ۱۔

غالباً اسی وجہ سے اخبار "لیڈر" کے نامہ نگار مقیم لندن تحریر فرماتے ہیں کہ "سر محمد اقبالؔ کے اس حملہ کے خلاف جو انہوں نے حکومت ترکیبی کے خیال اور ہندوستانی والیانِ ملک پر جو اس خیال کو نشوونما دے رہے ہیں کیا ہے، برطانوی و نیز ہندوستانی حلقہ میں غصّہ کا اظہار کیا جا رہا ہے (لیڈر ۲۹ جنوری ۱۹۳۱ء)

ممکن ہے کہ ایسا ہو مگر مسلم حقوق کی حفاظت کے لئے معاملات کو ان کے اصل رنگ میں دکھانا ناگزیر تھا۔ ایسا کرنے میں سر محمد اقبالؔ نے جس اخلاقی جرأت کا مظاہرہ کیا ہے۔ وہ قابلِ تحسین ہے۔

سر اقبالؔ کا مقصد یہی ہے کہ باشندگانِ ہندوستان کو حقیقی نظامِ حکومت ترکیبی ملنا چاہئیے جس میں مسلمانوں کا شمار بطور ایک علیحدہ سیاسی جماعت کے ہونا ضروری ہے۔ محض نام کی حکومتِ ترکیبی بے کار ہے، برادرانِ وطن چاہے جتنے زور سے وطنیّت اور قومیّت کے نعرے بلند کریں مگر ہر وہ شخص جس نے غور و فکر کے ساتھ ہندوستان کا مطالعہ کیا ہے، وہ یہ کہے بغیر نہیں رہ سکتا کہ ہندوستان میں اتنی مختلف زبانیں، اتنے مختلف مذاہب، اتنی مختلف قومیں آباد ہیں کہ ان کو ایک ہی قومیت کے شیرازہ میں جکڑنا قطعی ناممکن ہے، پس ہر قوم کی بقا اور حفاظت کا خیال رکھنا ضروری ہے۔ راجگان کے شامل ہونے سے برادرانِ وطن کی تعداد مرکزی حکومت میں یقیناً بہت بڑھ جائیگی۔ ایسی صورت کو دیکھتے ہوئے سر اقبالؔ کا اپنی قوم کی حفاظت کے لئے آواز اُٹھانا بے جا نہ تھا نہ اس پر کسی کو خفا ہونا چاہئیے"۔[1]

جناب محمد شریف بی۔اے، ایل۔ایل۔بی وکیل، سیکرٹری مسلم لیگ منٹگمری نے "تنظیم قوائے ملّیہ کی فوری ضرورت" اور علّامہ اقبال کے "نصب العین پر عمل پیرا

۱۔ انقلاب ۱۷ جنوری ۱۹۳۱ء صفحہ ۲۔

ہونے پر زور دیتے ہوئے کہا :

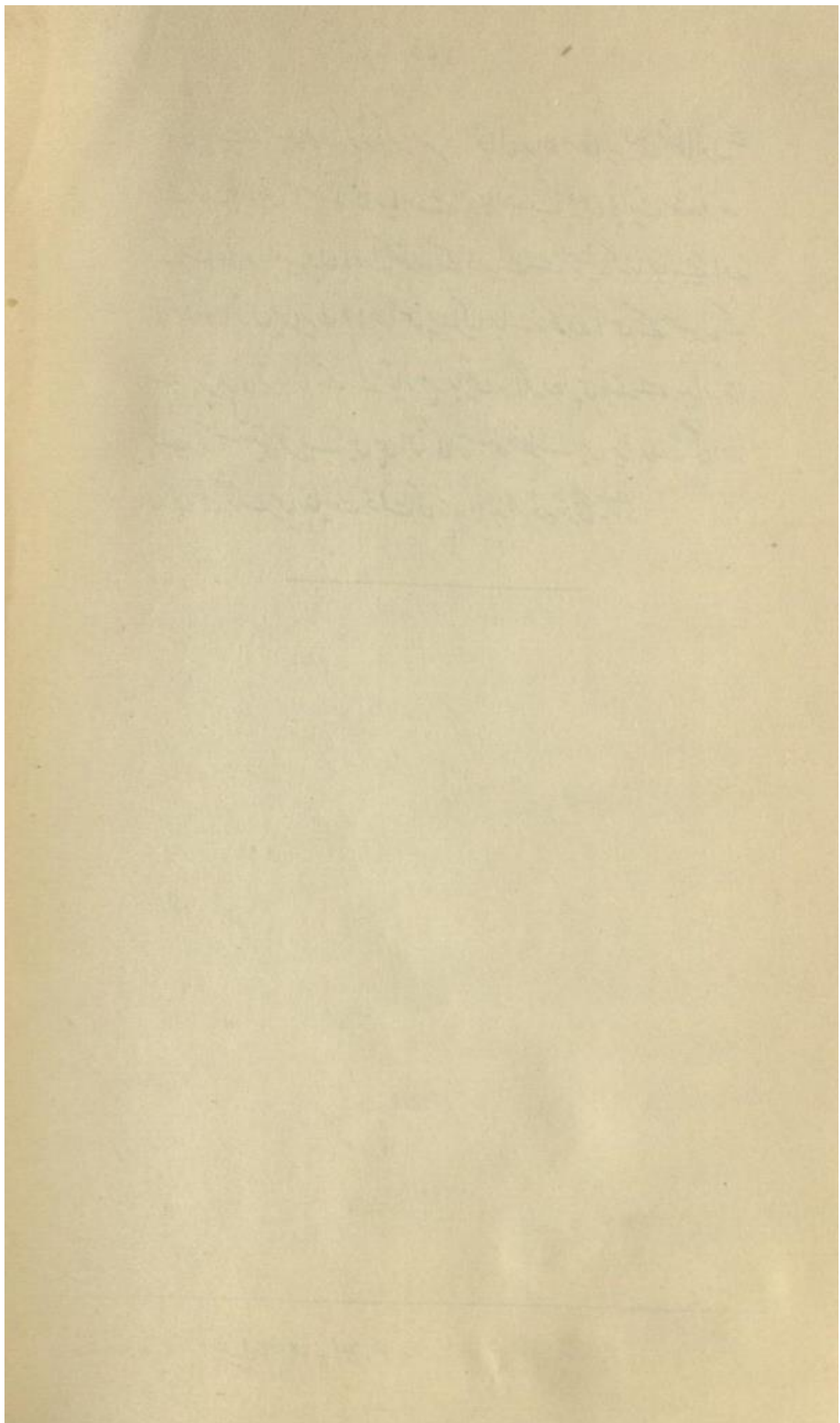
"شمالی ہند میں ایک مضبوط "اسلامی ریاست" اس طور پر قائم کر دی جائے کہ آبادی کے لحاظ سے اس کا غالب عنصر مسلمان ہوں۔ اگر یہ مطالبہ تسلیم کر لیا جائے تو پھر معاملہ بالکل صاف ہو جاتا ہے جو حقوق ہندو دوسرے صوبوں میں مسلمان اقلیتوں کو دیں، وہی حقوق اسلامی صوبے میں ہندوؤں کو حاصل ہوں۔ ملک کا سیاسی توازن بھی قائم رہے گا اور مسلمانوں کا یہ خوف بھی مٹ جائے گا کہ ان کی تہذیب اور ہستی کو ہندو آہستہ آہستہ مٹانے کی کوشش کریں گے۔ مسلمانوں کی زبان، ان کا تمدن، اور ان کا مذہب محفوظ ہو جائے میرے نزدیک یہی ایک سیدھا راستہ اور اطمینان بخش علاج ہے، جو ہندوستان کی آئندہ مشکلات کا حل ہو سکتا ہے۔ گول میز کانفرنس میں جو فیصلے ہوئے ہیں، وہ محض ایک وقتی حیثیت رکھتے ہیں۔ مختلف گروہوں اور مندوبین کا یہ حق ہے کہ اگر وہ سمجھیں کہ انہوں نے غلطی کی ہے تو صاف کہہ دیں کہ انہیں یہ فیصلہ منظور نہیں۔ اب مسلم مندوبین کو کانفرنس میں یہ بات علانیہ کہہ دینی چاہیئے کہ مسٹر جناح کے چودہ نکات کافی نہیں ہیں۔ اب مسلمانوں کے خیالات دوسری طرف پلٹا کھا چکے ہیں اور ہماری تجویز وہی ہے جو ڈاکٹر سر محمد اقبال نے پیش کی ہے۔"[۱]

یہ عملی تجاویز میری رائے میں مسلمانوں کی موجودہ حالت اور مستقبل کو مدِ نظر رکھتے ہوئے نہایت ضروری ہیں اور انقلاب کے ذریعے سے میں یہ تحریک کرنے کی جرأت کرتا ہوں اور ان پر عملی کارروائی جلد سے

۱۔ انقلاب ۲ر اپریل ۱۹۳۱ء صفحہ ۲۔

ہونی چاہیئے۔ مسلمانوں کو ڈاکٹر سر محمد اقبال والا مطالبہ یعنی مسلمانوں کے لئے شمالی ہند میں "اسلامی ریاست" کا نصب العین نہایت شدّ و مد کے ساتھ والنٹیروں اور انجمنوں کے ذریعے سے پیش کرنا چاہیئے اور تمام مسلمانوں میں یہ عام احساس پیدا کیا جائے کہ وہ اس کے حصول کے لئے ہر قسم کی قربانی کے لئے تیار ہو جائیں۔ اگر وہ اپنی نیند سے بیدار نہ ہوئے تو مستقبل قریب میں ہی ان کی ہستی خطرے میں پڑ جائے گی اور ان کو اس ملک میں نہایت ذلّت کی زندگی گذارنی پڑے گی۔[1]

۱۔ انقلاب، ۲ اپریل ۱۹۳۱ء صفحہ ۲۔

ہدایت اللہ چودھری

اقبال قائدِ اعظمؒ اور تحریکِ پاکستان

تحریکِ پاکستان کے سلسلے میں سینکڑوں مسلمان اکابرین نے انتھک جدوجہد کی۔ ان میں سر سید احمد خاں، مولانا شبلی نعمانی، مولانا حالی، نواب سلیم اللہ خاں، نواب محسن الملک، نواب وقار الملک، مولانا ظفر علی خاں، مولانا محمد علی جوہر، مولانا شوکت علی، مولوی اے۔ کے فضل الحق، علامہ اقبال، حسین شہید سہروردی، لیاقت علی خان، نواب محمد اسماعیل، خواجہ ناظم الدین، سردار عبدالرب نشتر، قاضی محمد عیسیٰ، حاجی عبداللہ ہارون، چودھری خلیق الزماں، صاحبزادہ عبدالقیوم خان اور قائدِ اعظم محمد علی جناحؒ کو تحریکِ پاکستان کے عظیم المرتبت سپہ سالاروں کی حیثیت حاصل ہے۔ سر سید نے برصغیر کے مسلمانوں کے لئے سب سے پہلے کلمۂ توحید کی بنا پر ایک جداگانہ قوم کا تصور پیش کیا۔ انہیں ہندو کانگرس کے ناپاک عزائم سے آگاہ کیا اور کہا کہ وہ ہندوؤں کا مقابلہ کرنے کے لئے سب سے پہلے اپنی تعلیمی حالت کو بہتر بنائیں۔ اس کے بعد علامہ اقبالؒ نے سر سید کے پیش کردہ جداگانہ مسلم قومیت کے تصور کی اساس پر ۱۹۳۰ء میں مسلمانانِ برصغیر کے لئے ہندوستان کے اندر یا باہر "مسلم ہندوستان" کی آزاد اور خود مختار ریاست کے قیام کا مطالبہ کیا۔ ازاں بعد سترہ سال کے مختصر عرصے کے دوران میں یہ قائدِ اعظم محمد

علی جناح ہی تھے، جنہوں نے شاعرِ مشرق کے اس تصور کو اسلامی مملکتِ پاکستان میں بدل ڈالا۔

قائدِ اعظمؒ نے اپنی سیاسی زندگی کا آغاز ۱۹۰۵ء میں کانگریس میں شمولیت سے کیا۔ ۱۹۱۳ء میں انہوں نے مسلم لیگ کی رکنیت بھی حاصل کر لی تھی۔ ۱۹۱۶ء کا میثاقِ لکھنؤ اُن کی سیاسی بصیرت کا شاہکار ہے۔ اس معاہدے کی رو سے کانگرس نے پہلی مرتبہ سرکاری طور پر مسلمانوں کے لئے جداگانہ انتخابات کے اصول کو تسلیم کیا۔ ۱۹۲۰ء میں قائدِ اعظمؒ کانگریس سے اصولوں کی بنیاد پر علیحدہ ہو گئے تھے۔

مسلم لیگ دسمبر ۱۹۰۶ء میں ڈھاکہ میں قائم ہوئی۔ علامہ اقبالؒ ان دنوں لندن میں اعلیٰ تعلیم کے حصول میں مصروف تھے۔ اسی دوران میں سید امیر علیؒ نے مئی ۱۹۰۸ء میں لندن میں مسلم لیگ کی ایک باقاعدہ شاخ قائم کر ڈالی۔ سید صاحب اس کے صدر اور علامہ صاحب اس کے رکن منتخب ہوئے۔ ۱۹۰۸ء میں انہوں نے وطن واپس پہنچ کر بھی مسلم لیگ کی سرگرمیوں میں اپنی دلچسپی برقرار رکھی اور اس کے لئے خاصا کام کیا۔ ۱۹۱۰ء میں علامہ اقبال کے نظریات واضح شکل اختیار کر چکے تھے انہیں مسلمانوں کو آئندہ پیش آنے والی مشکلات کا بھی احساس ہو چکا تھا۔ ابتداء ہی سے انہیں دو مشکلات کا سامنا کرنا پڑا، اولاً وطن سے محبت جس پر ایک سامراجی طاقت کی حکمرانی تھی۔ دوم ملک میں مسلمانوں کے حقوق کا تحفظ جو اقلیت میں تھے اور جن کی تعداد ان دنوں کسی طرح بھی آٹھ کروڑ سے کم نہ تھی۔ اقبال ایک حقیقت پسند انسان تھے۔ ایک طرف پورے ملک کی آزادی کے خواہاں تھے۔ دوسری طرف انہیں مسلمانوں کے حقوق بھی بڑے عزیز تھے۔ ۱۹۱۹ء میں مسلم لیگ کے سالانہ اجلاس منعقدہ امرتسر میں انہوں نے شرکت فرمائی۔

قائدِ اعظمؒ اور علامہ اقبال تحریکِ خلافت اور ترکِ موالات کے مسئلوں پر ہمخیال

تھے۔ ان دونوں مسلم قائدین کے خیال میں تحریکِ خلافت اور موالات کے قائدین نے جو طریقہ اختیار کیا تھا، وہ شریعتِ اسلامیہ کی روح کے منافی تھا۔ جب مصطفےٰ کمال نے ترکی میں خلافت کو ختم کر کے سیکولر جمہوریت کا آغاز کیا تو برصغیر کے مسلمانوں پر علامہ اقبال اور قائدِ اعظمؒ کے تحریکِ خلافت اور تحریکِ ہجرت کے بارے میں خیالات کی سچائی ظاہر ہوئی۔ تحریکِ خلافت سے سب سے زیادہ فائدہ ہندوؤں کو حاصل ہوا۔ ایک طرف گاندھی کو وہ سیاسی مرتبہ ملا، جو اسے پہلے نصیب نہ تھا۔ دوسری طرف تحریکِ ہجرت سے ہندوؤں نے بہترین اقتصادی مفادات حاصل کئے تاہم تحریکِ خلافت کی بدولت مسلمانوں میں اتحاد و اعتماد کی جو لہر پیدا ہوئی تھی، وہ ازاں بعد قیامِ پاکستان تک بدرجہ اتم موجود رہی۔

۱۹۲۴ء کے بعد ہندو مسلم فسادات ایک معمول کی حیثیت اختیار کر گئے تھے۔ سیاسی نقطۂ نگاہ سے ایسا معلوم ہوتا تھا۔ سیاسی نقطۂ نگاہ سے ایسا معلوم ہوتا تھا کہ ہندو مسلم عوام، جلسوں، جلوسوں، مسجدوں کے سامنے بین بجانے اور شدھی کرنے کی سرگرمیوں پر خانہ جنگی کی کیفیت سے دوچار تھے، اس کے علاوہ قانون ساز اداروں میں دونوں کے رہنما طریقِ انتخاب اور اقلیتوں کو آبادی کے تناسب سے زیادہ نشستوں کے سوال پر ایک دوسرے پر دست و گریبان تھے۔ ہندو لیڈر جداگانہ انتخاب اور مسلمان اقلیتوں کو مراعات دینے کے خلاف تھے۔ جہاں تک مسلمانوں کا تعلق تھا، وہ بھی ان مسئلوں پر متفق نہ تھے مارچ ۱۹۲۷ء میں قائدِ اعظمؒ کی صدارت میں مرکزی مقننہ کے مسلم ارکان اور دیگر مسلمان علماء کا دہلی میں ایک اجلاس منعقد ہوا۔ اس میں ہندوؤں سے مصالحت کے لئے یہ تجاویز پیش کی گئیں۔

(۱) سندھ کو بمبئی سے علیحدہ کر دیا جائے۔

(۲) شمال مغربی سرحدی صوبے اور بلوچستان میں اصلاحات نافذ کی جائیں۔

۳۔ پنجاب اور بنگال میں مسلم اکثریت بحال رکھی جائے۔

۴۔ مرکزی مقننہ میں مسلم نیابت ایک تہائی سے کم نہیں ہونی چاہیے۔

اگر یہ متذکرہ تجاویز کانگرس قبول کر لیتی تو مسلمان جداگانہ انتخابات کے اصول کو ترک کر دیتے۔ مئی ۱۹۲۷ء میں کانگرس کی مجلسِ عاملہ نے اپنے اجلاس منعقدہ بمبئی میں ان تجاویز کو منظور کر لیا۔ اسی سال دسمبر میں کانگرس نے مدراس میں اپنا سالانہ اجلاس منعقد کیا اور مجلسِ عاملہ کے اس فیصلے کی توثیق کر دی۔ ۳۰ دسمبر ۱۹۲۷ء کو کل ہند مسلم لیگ نے بھی اپنے اجلاس منعقدہ دہلی میں ان تجاویز کو منظور کر لیا۔ اس اثناء میں نومبر ۱۹۲۸ء میں سائمن کمیشن آئندہ اصلاحی اقدامات کا جائزہ لینے کے لئے ہندوستان وارد ہوا۔ لیکن اس تمام تر "سفید کمیشن" کے خلاف زبردست مظاہروں کا آغاز ہو گیا۔ کمیشن کی ہندوستان آمد کے دوران میں مسلم لیگ اور کانگرس نے اپنے اختلافات کو کم سے کم کرنے کی سر توڑ کوشش کی۔ دہلی میں کل جماعتی کانفرنس کا اجلاس منعقد ہوا لیکن اسے کوئی کامیابی نصیب نہ ہوئی تاہم پنڈت موتی لال نہرو کی قیادت میں ایک کمیٹی ضرور بنی۔ اس نے جلد ہی اپنی رپورٹ (جو نہرو رپورٹ کہلائی) پیش کر دی۔ اسے کل جماعتی کنونشن منعقدہ کلکتہ میں ۲۲ دسمبر ۱۹۲۸ء کو پیش کر دیا گیا تھا۔ ہندو مہاسبھا اور کانگرس دونوں نے اس رپورٹ کو منظور کر لیا۔ کانگریس نے ساتھ ہی یہ اعلان بھی کر دیا کہ اگر حکومت نے اس رپورٹ کو ۳۱ دسمبر تک منظور نہ کیا تو وہ عدمِ تعاون واد ائیگی محصولات کی تحریک شروع کر دے گی۔

نہرو رپورٹ پر مسلمانوں کا ردِ عمل اگرچہ تمام تر غیر موافق تھا تاہم اس سلسلے میں تین طرح کی آراء دیکھنے میں آئیں۔ ایک گروہ اس کو منظور کرنے کے حق میں تھا۔ ڈاکٹر ایم۔ اے انصاری اور مولانا ابوالکلام آزاد اس گروہ کی رہنمائی کر رہے تھے۔ دوسرا گروہ بعض ترامیم کے ساتھ اسے قبول کرنے کے لئے تیار تھا۔ قائدِ اعظم اور راجہ محمود آباد اس

گروہ کے رہنما تھے۔ تیسرا گروہ نہرو رپورٹ کے کاملاً مسترد کئے جانے کے حق میں تھا۔ اس نے ایک علیحدہ مسلم لیگ جو "شفیع لیگ" کے نام سے موسوم ہوئی، کو تشکیل کرنے کا فیصلہ بھی کر لیا تھا، جس کا صدر مقام لاہور تھا۔ میاں محمد شفیع اس کے صدر بنے۔ علامہ اقبال اس کے سیکرٹری بنے اور وہ اس گروہ کے ممتاز رکن تھے۔

جہاں تک عام مسلمانوں کی اکثریت کا تعلق تھا، وہ نہرو رپورٹ کے سخت خلاف تھی۔ پنڈت موتی لال نہرو ایسے اعتدال پسند ہندو لیڈر سے انہیں اس قسم کی امید نہ تھی۔ نہرو رپورٹ کے بعد برصغیر کے مسلمانوں کی جدید تاریخ میں ایک اور اہم واقعہ جنوری ۱۹۲۹ء میں بمقام دہلی سر آغا خاں کی صدارت میں کل ہند مسلم کانفرنس کا انعقاد تھا۔ میاں فضل حسین اور میاں محمد شفیع اس کانفرنس کے کرتا دھرتا تھے لیکن جناح لیگ اور شفیع لیگ میں سائمن کمیشن سے تعاون اور طریق انتخابات کے بارے میں اختلافات پائے جاتے تھے۔ دونوں گروہوں میں سے جناح لیگ زیادہ سرگرم عمل تھی اور وہ نہرو رپورٹ کو بعض معمولی ترامیم کے بعد منظور کر لینے کے حق میں تھی۔ سب کا خیال تھا، کہ کلکتہ میں منعقدہ کل جماعتی کنونشن میں ان ترامیم کو مان لیا جائے گا۔ ان حالات میں وہ تمام مسلمان جو کسی بھی صورت میں جداگانہ انتخابات کے اصول کو ترک کرنے کے لئے تیار نہ تھے اور جو نہرو رپورٹ کے کاملاً مسترد کئے جانے کے حق میں تھے۔ ایک ایسی مسلم جماعت کی تشکیل چاہتے تھے جو ان کے نظریات کی صحیح نمائندگی کر سکے میاں فضل حسین نے جو ہمیشہ اس موقع کے انتظار میں رہے کہ وہ محمد علی جناح کے ہاتھوں مسلم لیگ کی قیادت کو چھین سکیں، اس موقع سے پورا پورا فائدہ اٹھایا۔ انہوں نے میاں شفیع، خلافت کمیٹی اور جمعیت العلماء کے بعض رہنماؤں کے ساتھ اتحاد کر کے یہ کانفرنس بلا ڈالی۔ یکم جنوری ۱۹۲۹ء کو اس کا پہلا اجلاس دہلی میں منعقد ہوا۔ سر آغا خاں نے اس کی صدارت کی۔ کانفرنس بے حد کامیاب رہی۔ تین ہزار سے زیادہ مندوبین

نے اس کانفرنس میں شرکت کی۔ ادھر کل جماعتی کنونیشن (کلکتہ) نے نہرو رپورٹ کے سلسلے میں قائدِ اعظمؒ کی پیش کردہ معمولی تجاویز کو بھی رد کر دیا تھا۔ اس پر انہوں نے (اگرچہ اب بھی وہ مسلم کانفرنس سے علیحدہ ہی رہے) کل ہند مسلم کانفرنس کی منظور کردہ قرارداد سے پورا پورا اتفاق کیا۔ علامہ اقبالؒ نے اس کانفرنس میں شرکت فرمائی اور ایک اہم تقریر بھی کی۔ کل ہند مسلم کانفرنس نے ملک کے لئے وفاقی طرزِ حکومت کا مطالبہ کیا جس میں خود مختاری اور اختیارات وفاق میں شامل اکائیوں کو حاصل ہوتے۔ دریں اثناء قائدِ اعظم کے زیرِ اثر مسلم لیگی رہنماؤں نے کانگریس کے مخاصمانہ رویے اور کل جماعتی کنونیشن کی منظور کردہ قرارداد کے پیش نظر نہرو رپورٹ کو کاملاً مسترد کر دیا۔ اس کے نتیجے میں قائدِ اعظم نے مارچ ۱۹۲۹ء میں اپنے مشہور چودہ نکات پیش کئے، جس میں مسلم کانفرنس کے تمام نکات کو شامل کر لیا گیا تھا۔ اس کے بعد انہوں نے ۲۹، مارچ ۱۹۲۹ء کو مسلم لیگ کونسل کا اجلاس طلب کیا، جس نے ان کے چودہ نکات کی توثیق کر ڈالی اور نہرو رپورٹ کی مذمت میں ایک قرارداد بھی منظور کی۔ قائدِ اعظمؒ کے چودہ نکات برصغیر کے مسلمانوں کی آئینی تاریخ میں ایک سنگِ میل کی حیثیت رکھتے ہیں، اب شفیع لیگ اور دیگر مسلمان جماعتوں نے نہ صرف قائدِ اعظم کے چودہ نکات کی حمایت کی بلکہ انہوں نے نہرو رپورٹ کی بھی شدید مخالفت کی، اب کیا تھا۔ لیگ کے دونوں فریق پھر یکجا ہو گئے تاہم مسلم کانفرنس کچھ عرصے تک علیحدہ سیاسی ادارے کی حیثیت میں کام کرتی رہی۔

علامہ اقبال سائمن کمیشن سے تعاون کرنے کے حق میں تھے۔ ۵، نومبر ۱۹۲۸ء کو مسلم لیگ (شفیع لیگ) کا ایک وفد بھی کمیشن سے ملا۔ میاں محمد شفیع اس وفد کے قائد تھے اور علامہ اقبالؒ بھی رکن کی حیثیت میں اس میں شامل تھے اور انہوں نے کمیشن کی طرف سے پوچھے جانے والے بعض سوالات کے جواب بھی دیئے۔ اس امر کی مصدقہ شہادت موجود ہے کہ کمیشن نے اپنی تجاویز میں اس وفد کی پیش کردہ بعض تجاویز کو

کو بھی شامل کر لیا تھا۔

علامہ اقبال ۱۹۲۶ء میں لاہور کے حلقۂ انتخاب سے صوبائی مقننہ کے رکن منتخب ہوئے۔ جہاں انہوں نے مذہبی اور سماجی اصلاحات کے لئے مفید و کار آمد قوانین نافذ کرائے۔ اسی طرح قائدِ اعظمؒ بھی ۱۹۰۹ء میں بمبئی کے مسلم حلقۂ انتخاب سے بلا مقابلہ نو تشکیل سپریم قانون ساز کونسل کے رکن منتخب ہوئے۔ ۱۹۱۳ء میں گورنر جنرل نے خاص طور پر ان کی رکنیت کی میعاد بڑھا دی تاکہ وہ مسلم اوقاف کے جواز کے مسودہ قانون کو ایوان میں پیش کر سکیں۔ اس وقت سے وہ برابر مرکزی مجلس قانون ساز میں بلا مقابلہ منتخب ہو کر آتے رہے۔ صرف ۱۹۴۵ء میں ایک کانگرسی مسلمان نے آپ کا مقابلہ کیا لیکن وہ اپنی ضمانت ضبط کروا بیٹھا۔

قائدِ اعظمؒ اور علامہ اقبالؒ دونوں نے گول میز کانفرنس (۱۹۳۰ء — ۱۹۳۲ء) میں شرکت فرمائی اور بھرپور انداز میں مسلمانوں کے مطالبات کی وکالت کی۔ لیکن یہ کانفرنس گاندھی جی کی ہٹ دھرمی کے باعث ناکام رہی۔

اگرچہ گول میز کانفرنس میں مسلمانوں نے ہندو ہٹ دھرمی کا منہ توڑ جواب دیا لیکن ملک میں ۱۹۳۰ء سے لے کر ۱۹۳۵ء تک کا دور مسلمانوں کے لئے بڑا سخت زمانہ تھا۔ ان کا کوئی فعال قائد نہ تھا۔ قائدِ اعظمؒ مسلمانوں کی بے حسی اور ہندوؤں کے مخاصمانہ رویّے سے دل برداشتہ ہو کر گول میز کانفرنس کے اختتام کے بعد لندن میں قیام کا فیصلہ کر چکے تھے۔

علامہ اقبال صرف ہندوستان کے مسلمانوں کے نہیں بلکہ عالمِ اسلام کے لیڈر تھے مگر صرف افکار و تصورات کی دنیا میں ہی نہیں اور یہ بڑی اہم بات تھی کہ وہ عملی سیاستدان بھی تھے۔ انہوں نے ۱۹۳۰ء میں کل ہند مسلم لیگ کے لکھنؤ اجلاس کی صدارت کی۔ اُن کے صدارتی خطبے کو تحریکِ پاکستان میں ایک دستاویز کی حیثیت حاصل ہے۔ اس میں انہوں نے برصغیر کی تقسیم کی تجویز پیش کرتے ہوئے فرمایا۔

"کل جماعتی مسلم کانفرنس (دہلی) کی قرارداد میرے نزدیک اس متحدہ کل کے نیک تصور سے پوری فیضان ہوئی۔ اپنے مکمل نظام کے حصے کی انفرادیتوں کو سلجھانے کی بجائے ان میں مخفی امکانات کو مکمل تفصیلات تیار کرنے کے مواقع مہیا کرتی ہے۔ مجھے کوئی شبہ نہیں کہ یہ ایوان اس قرارداد میں درج مسلم مطالبہ کی پُرزور تائید کرے گا۔ ذاتی طور پر میں ان درج کردہ مطالبات سے بھی آگے کی بات کرتا ہوں۔ میں پنجاب، شمال مغربی سرحدی صوبے، سندھ اور بلوچستان کو ایک واحد ریاست میں مدغم دیکھنا پسند کروں گا۔ برطانوی سلطنت کے اندر حکومت خوداختیاری یا برطانوی حکومت کے باہر مجھے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شمال مغربی ہندوستانی مسلم ریاست کے الحاق کی تشکیل کم ازکم شمال مغربی ہند میں مسلمانوں کی آخری منزل ہوگی۔"

ازاں بعد انہوں نے مجوزہ اسلامی ریاست کے دائرہ کار کو برصغیر کے شمال مشرقی علاقوں تک جہاں ان کی اکثریت تھی، بڑھا دیا تھا۔

یہ علامہ اقبال ہی تھے جنہوں نے قائدِ اعظمؒ کو انگلستان سے مسلمانوں کی قیادت کرنے کے لئے برصغیر میں واپس آنے پر رضامند کیا تھا۔ ۱۹۳۴ء کے آخر میں موخرالذکر ہندوستان پہنچ گئے۔ قبل ازیں انہیں سر آغا خاں کے ایما پر کل ہند مسلم لیگ کا صدر منتخب کیا جا چکا تھا۔ قائدِ اعظم نے مسلم لیگ کی تنظیمِ نو کے کام کا آغاز کر دیا۔ علامہ صاحب نے اس سلسلے میں اور خاص طور پر پنجاب میں مسلم لیگ کو عوامی جماعت بنانے میں خاصا کام کیا۔ میاں فضل حسین پنجاب میں مسلم لیگ کی مداخلت کو پسند نہیں کرتے تھے۔ انہوں نے میاں احمد یار خاں (دولتانہ) کے ذریعے قائدِ اعظمؒ کو پنجاب کی حد تک ان کی (یونینسٹ پارٹی کی کارروائیوں) سرگرمیوں میں مداخلت نہ کرنے کا پیغام پہنچا دیا تھا۔ اس موقع پر علامہ اقبال نے قائدِ اعظم کی حوصلہ افزائی کی اور انہیں ہر طرح کی امداد کا یقین دلایا۔

۱۹۳۵ء کے آئین کے تحت عام انتخابات کے لئے تشکیل کردہ پنجاب کے پارلیمانی بورڈ کی سربراہی کو بھی انہوں نے قبول کر لیا۔

۱۹۳۰ء میں علامہ اقبالؒ کو کل ہند مسلم لیگ کا صدر منتخب کیا گیا تھا۔ اس عرصے کے دوران میں انہوں نے شملہ، دہلی اور بھوپال کے مسلم لیگ کونسل اور مسلم کانفرنس کے اجلاسوں میں شرکت کے لئے کئی وفد مقرر کئے۔ ۱۹۳۲ء میں وہ مسلم کانفرنس کے صدر چنے گئے۔ وہ بڑی مدت تک پنجاب مسلم لیگ کے صدر رہے۔ ۱۹۳۶ء میں اس عہدے کے لئے انہیں دوبارہ منتخب کیا گیا تھا۔ اسی سال قائدِ اعظم (صدر کل ہند مسلم لیگ) نے انہیں پنجاب پارلیمانی بورڈ کا چیئرمین مقرر کیا۔ وہ مسلم لیگ کے مرکزی پارلیمانی بورڈ کے بھی رکن رہے۔ انہوں نے ۱۹۳۷ء (جبکہ وہ بسترِ مرگ پر تھے) میں صوبائی مجلسِ قانون ساز کے انتخابات کے لئے مسلم لیگ کی سرگرمیوں کی نگرانی کی۔ انہوں نے قائدِ اعظمؒ کو مشورے بھی دیئے علامہ اقبال آخری وقت تک انہیں تمام سیاسی معاملات تک مشورے دیتے رہے۔

علامہ اقبال کے انتقال کے دو برس بعد لاہور میں ۲۳ مارچ ۱۹۴۰ء کو قرار دادِ پاکستان منظور ہوئی۔ ۲۴ مارچ کو قائدِ اعظم نے اپنے پرائیویٹ سیکرٹری مطلوب الحسن سید سے کہا۔

"اگرچہ اقبال آج ہم میں نہیں ہیں۔ اگر وہ زندہ ہوتے تو وہ یہ دیکھ کر کتنے خوش ہوتے کہ ہم نے بعینہٖ وہی کیا ہے، جو ان کی خواہش تھی۔"

علامہ اقبال کو قائدِ اعظم کی ذات پر بے حد اعتبار تھا اور وہ یہ سمجھتے تھے کہ وہی برصغیر کے مسلمانوں کی قیادت کر سکتے تھے اور انہیں ایک علیحدہ وطن دلا سکتے تھے۔ انہوں نے اپنے ایک خط میں قائدِ اعظم سے کہا۔

"میں جانتا ہوں کہ آپ بہت مصروف آدمی ہیں۔ لیکن مجھے پوری پوری امید ہے کہ آپ میرے اکثر و بیشتر خطوط کا برا نہیں منائیں گے،

کیونکہ آپ ہندوستان میں واحد مسلمان ہیں، جس پر قوم کا یہ حق ہے کہ وہ آپ کی طرف صحیح رہنمائی کے لئے دیکھے جو اسے شمال مغربی بلکہ پورے ہندوستان کو لپیٹ میں لینے والے طوفان سے بچا سکتا ہے۔"

قائدِ اعظم بھی علامہ اقبال کا بڑا احترام کرتے تھے اور اُن کے تصورِ پاکستان کو عملی صورت دینے کا فیصلہ کر چکے تھے۔ ۹ دسمبر ۱۹۴۴ء کو انہوں نے یومِ اقبال کے موقع پر اپنے پیغام میں لکھا۔

"اقبال آخر الزماں نبی حضرت محمد مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وسلم کے مخلص اور سچے پیروکار، اوّل و آخر مسلمان اور اسلام کی آواز و ترجمان تھے۔ وہ اسلامی عقائد پر غیر متزلزل ایمان رکھتے تھے۔ ان کے نزدیک زندگی میں کامیابی خودی کے احساس سے مشروط ہے اور اس مقصد کو صرف اسلامی تعلیمات پر عمل پیرا ہو کر ہی حاصل کیا جا سکتا ہے۔ میں تہہ دل سے اپنے آپ کو یومِ اقبال کی اس تقریب سے منسلک کرتا ہوں اور دعا کرتا ہوں کہ ہم اپنے قومی شاعر اقبال کے تجویز کردہ تصوّرات کی روشنی میں زندہ رہیں تاکہ جب پاکستان کی خود مختار اسلامی مملکت معرضِ وجود میں آ جائے تو ان تصوّرات کو عملی جامہ پہنا سکیں۔"

تحریکِ پاکستان کے سلسلے میں علامہ اقبال اور قائدِ اعظمؒ نے گراں قدر خدمات انجام دیں۔ ایک نے پاکستان کا خاکہ بنایا، دوسرے نے انگریزوں، ہندوؤں اور نام نہاد قوم پرست مسلمانوں کی مخالفت کے باوجود اس خاکے میں رنگ بھرنے کی سعادت حاصل کی۔

عذرا سلطانہ

اقبال کا تصوّرِ پاکستان

آل انڈیا مسلم لیگ کے جلسے کے انعقاد کی تجویز پیش ہُوئی تو علاّمہ اقبالؒ کو صدر منتخب کیا گیا۔ یہ جلسہ الٰہ آباد میں دسمبر ۱۹۳۰ء میں منعقد ہوا۔ اس جلسے میں علاّمہ نے جو خطبہ صدارت پڑھا وہ بہت اہم ہے۔ اس خطبے میں انہوں نے اپنے نصب العین کا بھی اشارتاً یا کنایۃً ذکر کر دیا تھا۔ علاوہ ازیں اس خطبے میں انہوں نے واضح طور پر مغربی تصورِ قومیت کو باطل قرار دیتے ہُوئے اس کی سخت مذمت کی اور بتایا کہ یہ تصور مسلمانوں کیلئے بہت خطرناک ہے۔ پھر مختلف مذاہب خصوصاً عیسائیت سے اس کا مقابلہ کرتے ہوئے بتایا کہ اسلام میں مذہب اور سیاست دونوں لازم و ملزوم ہیں ـــــ اس لیے ضروری ہے کہ اپنی سیاست کو مذہب کا تابع رکھیں۔ انہوں نے اس موضوع پر تفصیل سے بحث کی اور پھر تصور پاکستان کا ان الفاظ میں ذکر کیا:

"یہ امر کسی طرح بھی نامناسب نہیں کہ مختلف مِلّتوں کے وجود کا خیال کیے بغیر ہندوستان کے اندر ایک اسلامی ہندوستان قائم کریں۔ میری رائے میں آل پارٹیز مسلم کانفرنس کی قراردادوں سے اس بلند نصب العین کا اظہار ہوتا ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ مختلف مِلّتوں کے وجود کو فنا کیے بغیر ان سے

ایک موافق اور ہم آہنگ قوم تیار کی جائے تاکہ وہ آسانی کے ساتھ اپنی ان صلاحیتوں کو جو ان کے اندر مضمر ہیں، عمل میں لاسکیں۔

میری خواہش ہے کہ پنجاب، صوبہ سرحد، سندھ اور بلوچستان کو ایک ہی ریاست سے ملا دیا جائے۔ خواہ یہ ریاست سلطنتِ برطانیہ کے اندر حکومتِ خود اختیاری حاصل کرے۔ خواہ اس کے باہر۔ مجھے تو ایسا نظر آتا ہے کہ اور نہیں تو شمال مغربی ہندوستان کے مسلمانوں کو بالآخر ایک منظم اسلامی ریاست قائم کرنا پڑے گی۔"[۱]

اگر ہم ان کے خطبے کے اس ٹکڑے کا بغور مطالعہ کریں تو ہمیں اس بات کا احساس ہوتا ہے کہ ان مبہم اور دھندلے الفاظ میں اُنہوں نے مسلمانوں کی جدا مملکت کا تصور پیش کر دیا تھا۔ لیکن بعض لوگ یہ بات تسلیم کرنے سے انکار کرتے ہیں کہ یہ تصور سب سے پہلے اقبال نے پیش کیا۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ اگر انہوں نے یہ نظریہ پیش کیا بھی تو یہ ان کا ذاتی خیال نہیں تھا بلکہ یہ اجتماعی خیال تھا اور وہ اس کی حمایت کرنے پر مجبور تھے۔ اس سلسلے میں سب سے اہم بیان جواہر لال نہرو کا ہے جو ان دنوں کانگرس کے صدر تھے۔ انہوں نے اپنے اس خیال کا اظہار اپنی ایک کتاب "Disovery of India" میں کیا ہے۔ اگر ہم ۱۹۳۰ء کے بعد کے خیالات کو نظر انداز کر کے صرف ۱۹۳۰ء سے پہلے ہی کے حالات و واقعات اور ان کے متعلق اقبال کے ردِ عمل کا مطالعہ کریں تو ہمیں صاف طور پر یہ بات معلوم ہو جاتی ہے کہ اقبال اپنے لیے یہ موقف بہت پہلے متعین کر چکے تھے اور اسے آہستہ آہستہ آگے بڑھا رہے تھے۔ اب جبکہ مسلمانوں کی جداگانہ سیاسی ہستی کا اعتراف کیا جا چکا تھا اور سائمن کمیشن نے صوبائی خود مختاری کے لئے سفارش بھی کر دی تھی۔ پنڈت نہرو کا یہ خیال کہ اقبال

۱۔ خطباتِ اقبال از رضیہ فرحت بانو ص ۳۶

مسلم لیگ کے صدر تھے اس لیے اس تصور کی حمایت کرنے پر مجبور تھے تو اس سوال کا کیا جواب ہے کہ جب نہرو رپورٹ تیار کی گئی تھی تو اس وقت اقبال کس کے دباؤ میں تھے؟ انہوں نے اس کے خلاف صدائے احتجاج کیوں بلند کی تھی۔ اور آل پارٹیز مسلم کانفرنس کیوں منعقد کی تھی۔ وہ تو مخلوط انتخابات پر بھی تیار نہیں ہوئے اور مولانا حسرت موہانی کی کوششوں کے باوجود وہ اس اعتدال پسند پارٹی میں کیوں نہ شامل ہو گئے۔ جس کے قائد محمد علی جناح رح تھے اور جو نہرو رپورٹ کو ترمیمات کے بعد قبول کرنے پر تیار تھے۔ اور سب سے بڑھ کر یہ کہ جب آل پارٹیز کانفرنس نے مکمل صوبجاتی خود مختاری کا اعلان نہیں کیا تو وہ اس سے بھی مستعفی ہو گئے تھے۔

اب دوسرے گروہ کے معترضین کے اعتراضات بھی ملاحظہ کیجئے جن کا کہنا ہے کہ اقبال رح تصورِ پاکستان کے بانی نہیں تھے بلکہ ان سے پیشتر کئی لوگ یہ تصور پیش کر چکے تھے۔ یہ لوگ اقبال رح کے مقابلے میں جن لوگوں کے نام لیتے ہیں ان میں رحمت علی اور علی گڑھ کالج کے پرنسپل سر تھیوڈور ماریسن کا نام خاص طور پر قابلِ ذکر ہے لیکن حالات کے تجزیئے سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اقبال ہی وہ شخص تھے جنہوں نے یہ تصور سب سے پہلے پیش کیا تھا۔ البتہ یہ بات قابلِ قبول ضرور ہے کہ اقبال کے اس تصور کو جب دوسرے لوگوں نے اپنایا جن میں رحمت علی بھی شامل ہیں تو اس کی تائید میں انہوں نے یہ بیانات جاری کئے اور ان کے یہ تصور پیش کرنے سے قبل یہ سب لوگ مشترکہ آزادی کے حامی تھے۔ صرف ایک گروہ ایسا تھا جو آزادی چاہتا تھا۔ وہ سر محمد شفیع کا گروہ تھا۔ ان دنوں تو قائدِ اعظم رح بھی مخلوط انتخابات اور مشترکہ حکومت پر راضی تھے لیکن اقبال نے ان کی بھی مخالفت کی تھی چنانچہ جب قائدِ اعظم رح نے اپنے مؤقف پر نگاہ ڈالی تو انہیں خود ہی اس بات کا احساس ہو گیا کہ وہ غلطی پر ہیں۔ اس کے علاوہ یہ نکتہ بھی قابلِ غور ہے کہ اقبال نے یہ تصور ۱۹۳۰ء میں آل انڈیا مسلم لیگ کے جلسے منعقدہ الٰہ آباد کے خطبۂ صدارت میں پیش کیا تھا۔ اس کے برعکس رحمت علی صاحب نے اپنی ایک اسکیم ۱۹۳۳ء میں پیش کی تھی۔

ان دنوں وہ لندن میں مقیم تھے اور وہاں انہوں نے اس کا بڑے زور و شور سے پروپگنڈہ بھی کیا تھا۔ پھر تیسری گول میز کانفرنس کے موقع پر انہوں نے اس موضوع پر بعض پمفلٹ اور اشتہارات بھی شائع کیے تھے۔ اُنہوں نے جنوری ۱۹۳۳ء میں چار صفحات کا ایک اشتہار جس کا عنوان "اب یا کبھی نہیں" شائع کیا تھا۔ یہ بیان انگریزی میں تھا اور اس میں انہوں نے اقبالؔ کی طرح مُسلم ریاستوں کے ایک علیحدہ وفاق کا مطالبہ کیا تھا۔ ظاہر ہے کہ انہوں نے اقبالؔ سے تین سال بعد ان ہی کے نکتۂ نظر کا پروپیگنڈا کیا تھا۔ ہم چودھری رحمت علی کی اس خدمت سے انکار نہیں کر سکتے کہ انہوں نے اس علیحدہ وفاقی مملکت کا نام بھی تجویز کر دیا تھا۔ اور شاید یہی بات معترضین کے اعتراض کی سب سے بڑی بُنیاد ہے لیکن صرف نام تجویز کرنے کی وجہ سے ہم انہیں پاکستان کے تصوّر کا بانی نہیں کہہ سکتے۔ البتہ ان کے اس کارنامے کو ضرور سراہ سکتے ہیں کہ انہوں نے ان صوبوں کے پہلے حروف لے کر جن کو آزادی دلانے اور مسلمانوں کے لئے مخصوص کرنے کا مطالبہ کیا تھا۔ "پاکستان" کا نام بنایا۔ انہوں نے پنجاب سے "پ" افغانستان سے "الف" کشمیر سے "ک" سرحدی صوبہ سے "س" اور بلوچستان سے "تان" لیا اور یوں یہ سب ٹکڑے مل کر پاکستان بن گئے۔

اب دوسرے نام نہاد بانی سر تھیوڈور مارسین کو لیجئے۔ ان کا نام یوں ہی اس سلسلے میں لے لیا جاتا ہے۔ حالانکہ اُنہوں نے اس سلسلے میں کوئی کام نہیں کیا تھا ــــ انہوں نے صرف اتنا کہا تھا ـــــ:

"اگر ہندوستان کے پانچ ملین مُسلمان کسی صوبہ یا ملک کے کسی حصّے میں جمع کر دیتے جائیں تو ان علاقوں میں ایک قومی سپرٹ پیدا ہو جائے گی جس سے حالیہ مسئلے کا جزوی طور پر حل ہو سکتا ہے۔"[1]

۱۔ "ہندوستان کی شہنشاہی حکومت" از تھیوڈور مارسین، ص ۴

ظاہر ہے کہ یہ صرف اظہار خیال ہے۔ کوئی باضابطہ تجویز یا اسکیم نہیں اور اس سے یہ احساس ہرگز نہیں ہوتا کہ یہ خیال انہوں نے بہت غور و فکر کے بعد کسی گتھی کو عملاً حل کرنے کی خاطر پیش کیا ہے۔ البتہ ہم اسے ایک مضمون نگار کی مضمون آرائی ضرور کہہ سکتے ہیں۔

ان کے علاوہ انجمن اسلامیہ ڈیرہ اسمٰعیل خان کے صدر سردار محمد گل کو بھی بعض لوگ تصوّر پاکستان کا بانی قرار دیتے ہیں اور اس کے لئے وہ جو دلیل پیش کرتے ہیں وہ سردار صاحب کی وہ شہادت ہے جو اُنہوں نے صوبہ سرحد کی کمیٹی (تحقیقاتی) کے سامنے دی۔ کمیٹی کے ایک رُکن مسٹر اسمتھ نے سردار صاحب سے یہ سوال کیا تھا کہ صوبے کا پنجاب میں انضمام آپ کے اس عقیدے کے خلاف ہے کہ اسلام ایک حقیقتِ اقوام ہے اور کیا آپ کا یہ عقیدہ ٹھوس بُنیادوں پہ قائم ہے۔ اس بات کا جو انہوں نے جواب دیا وہ یہ ہے :-

'ان کا (میرے ساتھیوں کا) یہ خیال ہے کہ ہندو مُسلم اتّحاد کبھی نہیں ہو سکے گا۔ ان کی یہ خواہش ہے کہ یہ صوبہ علیٰحدہ رہے۔ مجھ سے یہ پُوچھا جاتا ہے کہ میرا خیال کیا ہے؟ تو میں بحیثیت رُکن انجمن یہ خیال ظاہر کرتا ہُوں کہ ہم ہندو اور مسلمانوں کی علیحدگی کو پسند کریں گے۔ ۲۳ کروڑ ہندو جنوب میں اور آٹھ کروڑ مسلمان شمال میں — ہندوؤں کو راس کماری تا آگرہ کا علاقہ اور مسلمانوں کو آگرہ تا پشاور کا علاقہ دے دیجیے۔ میرا مطلب یہ ہے کہ ایک مقام سے دُوسرے مقام میں تبادلہ آبادی ہو — یہ تجویز تبادلے کی ہے تباہی کی نہیں۔ یہ یقیناً قابلِ عمل ہے۔ اگر یہ ناقابلِ عمل ہے تو ہم کسی دُوسری تجویز پر اس کو ترجیح دیں گے'[1]

۱۔ صوبہ سرحد کی تحقیقاتی کمیٹی کی رپورٹ ۱۹۲۴ء ص ۱۳۲، ۱۳۳

اس اقتباس سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ محض ان کی رائے تھی جس کا اظہار انہوں نے کمیٹی کے رُکن کے سوال کے جواب میں کیا تھا۔ یہاں یہ بات بھی قابلِ ذکر ہے کہ یہ خیال محض انہوں نے کمیٹی کے سامنے ظاہر کیا تھا اسے انہوں نے اپنا موقف نہیں بنایا تھا اور نہ وہ ایک رہنما بن کر اپنے موقف کے ساتھ قوم کے سامنے نمودار ہوئے تھے ان سب لوگوں کے برعکس اقبال کا موقف پختہ تر تھا۔ وہ اپنے اس موقف کے لئے آخری دم تک لڑتے رہے اور آخر کار ان کا یہ تصور وجود میں آہی گیا۔ محمد احمد خان ان لوگوں کے متعلق اظہارِ خیال کرتے ہوئے لکھتے ہیں :-

"اگر یہ تسلیم کر بھی لیا جائے کہ سر تھیوڈور مارلین اور خان صاحب کے ان خیالات میں پاکستان کا ایک بعید اور مبہم سا تصوّر جھلکتا ہے تو بھی علامہ اقبال سے تصوّرِ پاکستان کے اوّلین بانی کی حیثیت نہیں چھینی جا سکتی۔ یہ ایک مسلّمہ حقیقت ہے کہ پاکستان کا تصور وہ ثمر ہے جو دو قومی نظریہ یا مسلمانوں کو علیحدہ حکومت کے شجر سے پھوٹا اور علامہ مرحوم ہی سرزمینِ ہند میں اس شجر کو پہلے لگانے والے تھے۔ وطنی قومیت کی مخالفت میں انہوں نے اس وقت آواز بلند کی تھی جبکہ اس تحریک کا ہندوستان میں زور و شور سے پروپیگنڈا ہو رہا تھا اور ملی قومیت کی شمع انہوں نے اس وقت روشن کی جبکہ ہندی مسلمانوں کی انفرادیت کا دیا بجھنے ہی کو تھا۔ جب وہ اس شجر کو زمین میں لگا رہے تھے۔ تو انہیں اس کا پورا پورا اندازہ تھا کہ یہ کس قسم کے برگ و بار لائے گا۔ انہوں نے ایک ہوشیار گل چین اور فنکار باغبان کی مانند اس پودے کی نگہداشت کی۔ اپنی شاعری کے خونِ جگر سے اسے سینچا۔ مشترکہ قومیت کی مخالف ہواؤں اور لادینی سیاست کے طوفانوں سے بچانے کے لئے اس کے اطراف جداگانہ انتخاب کی فصیل کھینچی اور جب اس کو فصیلی بیلوں سے گھرا ہوا پایا تو مکمل صوبجاتی خود مختاری، علیحدگی سندھ

کی قینچی سے ان بیلوں کو کاٹ کر پھینک دیا اور جب یہ ننھا پودا اپنی عمر طبعی کو پہنچ کر ایک تناور درخت بن گیا اور اس کے بار آور ہونے کا زمانہ قریب آیا تو ایک ماہرِ فن کی حیثیت سے اہلِ چمن کو خوشخبری سنائی کہ جداگانہ مسلم قومیت کے شجر کو پاکستان کا ثمر ہی لگ سکتا ہے۔ یہی فطرت کا اقتضا ہے اور اس شجر کی داخت و پرداخت کا لازمی نتیجہ ہے"[1]

اور پھر آگے بڑھتے ہوئے انہوں نے کہا :

"حقیقت یہ ہے کہ علامہ ہی نے سب سے پہلے پاکستان کا تصور ۱۹۳۰ء میں پیش کیا تھا اگرچہ انہوں نے اپنی اس اسکیم کو پاکستان کا نام نہیں دیا اور اس وقت صرف شمال مغربی ہند کے مختلف صوبوں کو ملا کر مسلم مملکت قائم کرنے کی تجویز پیش کی تھی لیکن ۱۹۳۰ء میں انہوں نے بنگال کو بھی اپنی اس سکیم میں شامل کر لیا۔ اس لحاظ سے وہی پہلے ہندوستانی مسلمان ہیں جنہوں نے پاکستان کا تصور اس کے مالۂ و ماعلیہ اور عواقب و نتائج پر غور کر کے ہندوستانی سیاست کے ایک علمی مسئلے کی حیثیت سے پیش کیا تھا۔ ڈاکٹر بی۔ آر امبیدکر۔ مسٹر کوپ لینڈ اور قائدِ اعظم رح محمد علی جناح کو اعتراف ہے کہ علامہ ہی اس تصور کے بانی تھے"[2]

ان اقتباسات سے یہ بات صاف طور پر عیاں ہو جاتی ہے کہ اقبالؔ ہی وہ شخص تھے۔ جنہوں نے سب سے پہلے تصورِ پاکستان پیش کیا اور پھر اس موقف کو آگے بڑھانے کے لئے وہ تاحیات کوشاں رہے۔ اقبالؔ کے اس تصور کے متعلق بعض جارحانہ اعتراضات بھی کئے جاتے ہیں اور ہمیں یہ دیکھ کر بہت افسوس ہوتا ہے کہ یہ اعتراضات خود مسلمان

۱۔ اقبالؔ کا سیاسی کارنامہ، از محمد احمد خان، ص ۵۰۲-۵۰۳

۲۔ اقبالؔ کا سیاسی کارنامہ، از محمد احمد خان، ص ۵۰۳-۵۰۴

مصنفین ہی نے کیے۔ ان میں عبدالمالک آروی کا اعتراض قابلِ ذکر ہے انکا کہنا ہے:

"اقبالؔ اس تصور (پاکستان کے) کے بانی کی حیثیت سے ہندوستان کے دشمن نہ تھے۔ یہ ان کا فلسفیانہ تصور تھا۔ ہندوستان کی جنت کی زندگی کا نقشہ دیکھ کر وہ قنوطیت میں مبتلا ہو گئے ہونگے ۔"[1]

اگر ہم اقبالؒ کے کلام اور ساتھ ہی ساتھ ان کی تقاریر و بیانات کا بغور مطالعہ کریں تو یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ اقبالؔ ایک خاص وقت تک ہندو مسلم اتحاد کے لئے کوشاں رہے اور یہ وقت ۱۹۰۵ء تک کا ہے۔ یورپ کے سفر اور مزید مطالعے اور تجربے جو اثرات ان کے ذہن پر مرتب کئے۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ انہوں نے اپنا نصب العین یکسر بدل ڈال۔ شاید یہ کہنا زیادہ صحیح ہوگا کہ وہ اپنا نصب العین متعین کرنے میں کامیاب ہو گئے۔ ۱۹۰۸ء سے لے کر ۱۹۳۰ء تک کے عرصے میں وہ اپنے اس نصب العین کو مختلف پہلوؤں سے جانچتے اور پرکھتے رہے۔ علاوہ ازیں اس طویل عرصے میں ہندوستان میں جو انقلابات برپا ہوئے اور ان سیاسی حالات میں ہندوؤں اور مسلمانوں نے جس ردِ عمل کا اظہار کیا اس کے پیشِ نظر انہیں اب یہ یقین ہو گیا تھا کہ ان کا نصب العین قوم کے لئے راہِ نجات بن سکتا ہے۔ اس دور میں وہ یوں ہی نہ بیٹھے رہے بلکہ اس ہنگامی دور میں بھی انہوں نے اپنے نصب العین کے لئے ابتدائی قدم اٹھائے مثلاً مسلمانوں کی سیاسی جداگانہ ہستی کے اعتراف کے لئے انہوں نے جداگانہ انتخابات کی حمایت کی۔ علاوہ ازیں سائمن کمیشن کے سامنے یادداشت پیش کرتے ہوئے صوبجاتی خود مختاری کا بھی مطالبہ کیا۔ یہ اقدامات ان کے نصب العین کے اہم جزو قرار دیئے جا سکتے ہیں۔ ان حالات میں آروی صاحب کا یہ بیان کہ تصورِ پاکستان قنوطیت کا نتیجہ تھا بے بنیاد ثابت ہو جاتا ہے۔ پاکستان تو وہ اس لئے چاہتے تھے کہ ــــــ:

۱۔ اقبالؔ کی شاعری از عبدالمالک آروی، ص ۲۶۰

"ایک جداگانہ وفاق میں اسلامی اصلاحات کا نفاذ کیا جا سکے"[1]

اور ________

"اسلامی ہندوستان میں ان مسائل کے حل بآسانی رائج کرنے کے لئے ملک کی تقسیم کے ذریعے ایک یا زائد اسلامی ریاستوں کا قیام اشد ضروری ہے"[2]

"مصیبت تو یہ ہے کہ کسی آزاد اسلامی ریاست یا اس کی چند ریاستوں کی عدم موجودگی میں شریعتِ اسلامیہ کا نفاذ اس ملک میں محال ہے"[3]

چنانچہ انہی حقائق کے پیشِ نظر محمد احمد خان اقبال کے موقف کی تائید کرتے ہوئے لکھتے ہیں:۔

"درحقیقت علامہ نے ہندوستان کی سیاسی صورتِ حال کا بڑا گہرا مطالعہ کیا تھا۔ وہ نہ تو قوم پرستی کی تحریک سے متأثر ہوئے اور نہ ہی فرقہ وارانہ اختلافات سے مایوس ہو کہ انہوں نے پاکستان کا تصور پیش کیا وہ قوم پرستوں کی مانند نہ تو اتنے رجائی تھے کہ یہ سمجھ لیتے کہ ہندوستان کی ساری جماعتیں گھل مِل کہ ایک ہو جائیں گی اور نہ ہی فرقہ پرستوں کی طرح اتنے قنوطی کہ ان اختلافات و فسادات کو ہندوستانی سیاست کی ایک مستقل صورت یقین کر لیتے۔ وہ نہ تو اس مسئلے سے خوش آئند توقعات رکھتے تھے اور نہ

۱۔ اقبال نامہ (جلد ۲)

۲۔ اقبال نامہ (جلد نمبر ۲) ص ۱۷

۳۔ اقبال نامہ (جلد نمبر ۱) ص

ہی بالکلیہ مایوس تھے بلکہ ایک حقیقت پسند کی حیثیت سے انہوں نے اس مسئلے پر نگاہ ڈالی تھی اور اس حقیقت پسندی نے ان پر یہ واضح کیا تھا کہ عرفِ عام میں جسے فرقہ وارانہ مسئلہ کہا جاتا ہے وہ حقیقت میں بین الاقوامی مسئلہ ہے اور وہ جانتے تھے کہ ہندوستانی سیاسی زندگی جس منزل سے اس وقت گذر رہی ہے وہ لازماً سیاسی ترقی کی ایک عبوری منزل ہے۔ اس کے بعد ایک دن آئے گا جب بین الاقوامی سطح پر اس مسئلے کو طے کیا جائے گا"[۱]

علامہ اقبال نے دوسری گول میز کانفرنس میں بھی شرکت کی جس میں انہیں حکومت نے خود نمائندہ نامزد کیا تھا۔ اس کانفرنس میں اقبال نے مسلمانوں کی جداگانہ سیاسی ہستی کے اعتراف کے لئے بہت پُرزور تائید کی۔ گول میز کانفرنس میں دو کمیٹیاں تھیں ایک اقلیتوں کے مسائل سے متعلق تھی اور دوسری وفاقی حیثیت کے بارے میں غور کرنے کیلئے علامہ کو ان کے نقطۂ نظر کے پیشِ نظر اقلیتوں کے مسائل سے متعلق کمیٹی کا رکن بنایا گیا لیکن وہ مسلم نمائندوں کے گروہ کے سربراہ نہ تھے بلکہ ان کے سربراہ ہز ہائی نس آغا خان تھے۔ اس کمیٹی کے طریقۂ کار کے مطابق وہی اپنے نقطۂ نظر کی حمایت میں بحث کرتے رہے البتہ اقبال اور دیگر نمائندے انہیں اس سلسلے میں مشورے دیتے رہے۔ اس کمیٹی کے چار باضابطہ اجلاس ہوئے۔ پہلے دو اجلاس ابتدائی کارروائی کے بعد اس غرض سے بند کر دیئے گئے، کہ نمائندے نجی طور پر اور انفرادی حیثیت سے گفت و شنید کے بعد شاید کسی نتیجے پر پہنچ جائیں۔ اس دوران گاندھی جی نے مسلمانوں کے مطالبات شخصی طور پر تسلیم کر لئے لیکن وہ اچھوتوں کے جداگانہ انتخاب کے اب بھی مخالف تھے چنانچہ یہ بات پھر رد کر دی گئی اور ۱۸ اکتوبر کو تیسرا جلسہ ہوا جس میں گاندھی جی نے حکومت پر الزام لگایا کہ انہوں نے ایسے نمائندے نامزد

۱۔ اقبال کا سیاسی کارنامہ از محمد احمد خان، ص ۵۰۸

کیتے ہیں جو عوام کی حقیقی نمائندگی نہیں کرتے۔ اس جلسے میں کوئی تصفیہ نہ ہوا۔ ۱۵؍اکتوبر سے جو باہمی گفت و شنید شروع ہوئی وہ بھی ناکام رہی لیکن ۱۲؍نومبر ۱۹۳۰ء کو سکھوں کے سوا تمام باقی اقلیتوں نے ایک میثاق مرتب کیا جسے اقلیتوں کا میثاق کہا جاتا ہے اور ۱۳؍نومبر کے آخری اجلاس میں یہ میثاق متفقہ طور پر وزیر اعظم برطانیہ کے حوالے کر دیا گیا وفاقی حیثیت سے متعلق کمیٹی کے ممبروں (مسلم ممبر) نے یہ طے کیا کہ وہ کمیٹی کی کارروائی میں حصّہ نہ لیں گے۔ اور اقبال نے بھی انہیں اسی بات کی ہدایت کی مگر مندوبین نے ۲۶؍نومبر کو کمیٹی کی کارروائی میں حصّہ لیا اور انہوں نے مرکز میں وفاقی حکومت کے قیام کو تسلیم کر لیا۔ علامہ کو اس رائے سے اختلاف تھا اس لئے انہوں نے کل ہند مسلم کانفرنس کے اجلاس میں ان لوگوں کی مذمت کی اور جب جولائی ۱۹۳۲ء میں سکھوں نے مسلمانوں کے مفاد کو نقصان پہنچانے کے لئے مظاہرے کرنے شروع کئے اور اس موضوع پر یادداشتیں اور قراردادیں مرتب کیں تو اقبال نے ان تمام بیانات اور یادداشتوں کی حقیقت کو واضح کرتے ہوئے ۲۵؍جولائی ۱۹۳۲ء کو ایک بصیرت افروز بیان دیا اور سکھ مسلم مفاہمت کی کوشش کی جو ناکام رہی۔

۱۹؍اگست ۱۹۳۲ء کو وزیر اعظم نے فرقہ دارانہ فیصلے کا اعلان کر دیا اور علامہ نے ۲۳؍اگست ۱۹۳۲ء کو فرقہ دارانہ فیصلے سے متعلق بہت اہم بیان شائع کیا۔ اقبال اس فرقہ دارانہ فیصلے سے متفق نہ تھے۔ انہیں یہ اعتراض تھا کہ پنجاب کی مقننہ میں مسلمانوں کو واضح اکثریت کیوں نہیں دی گئی؟ اور ساتھ ہی انہیں اس بات پر بھی اعتراض تھا کہ بعض نشستوں کے مشترکہ انتخابات کیوں مقرر کئے گئے ہیں۔ علاوہ ازیں بنگال میں بھی مسلم اکثریت کو مقننہ میں اکثریت نہیں ملی تھی اور یوروپی جماعت کو پاسنگ دے دیا گیا تھا۔ تیسرا اعتراض یہ تھا کہ شمال مغربی سرحدی صوبہ میں مسلم اقلیت کو پاسنگ کیوں نہیں دیا گیا؟ وہ اس کی تلافی اس تجویز سے کرنا چاہتے تھے کہ بنگال چونکہ ایک بڑا صوبہ ہے اس لئے وہاں دو دیوانی مقننہ بنا دی جاتی اور کابینہ

ان دونوں ایوانوں کے مشترکہ اجلاس کے سامنے ذمہ دار ہو۔ بالائی ایوان میں مسلمانوں کو انکی آبادی کے تناسب سے نشستیں دی جائیں تاکہ بنگال میں مستحکم اکثریت حاصل ہو جاتے۔ دوسرے صوبجات کو زیادہ حقیقی اختیارات دیے جائیں اور مرکز کو برائے نام چند اختیارات حاصل ہوں۔ [۱] اس کے بعد ایک بار پھر ہندو مسلم مفاہمت کی کوشش کی گئی جس میں مسلمان زعماؔ تو اس بات پر تیار ہو گئے کہ اگر ان کے تیرہ مطالبات مان لئے جائیں تو وہ مشترکہ انتخاب منظور کر لیں گے۔ مگر اقبالؔ کسی صورت میں بھی اپنے موقف سے دست بردار ہونے کو تیار نہ ہوئے اور اس طرح ہندو مسلم مفاہمت کی کوششیں ایک بار پھر ناکام ہو گئیں۔

۱۷ نومبر ۱۹۳۲ء میں تیسری گول میز کانفرنس منعقد ہوئی۔ سر فضل حسین کی درخواست پر علامہ اقبالؔ کو اس میں شرکت کی دعوت دی گئی لیکن انہوں نے اس مباحث میں کوئی حصّہ نہیں لیا بلکہ خاموشی سے سُنتے اور دیکھتے رہے۔ اس کانفرنس میں زیادہ تر بلکہ تمام تر مباحثے کُل ہند وفاق اور اس کے متعلقہ امور پہ ہوتے رہے اور جب کبھی علامہ اقبالؒ کو اظہارِ خیال کا موقع مِلا تو انہوں نے سرے سے اس کی مخالفت کی۔ اس کے برعکس وہ ایسی خود مختار ریاستوں کے قیام کا مطالبہ کرتے رہے جس کا تعلق ہندوستان کی کسی مرکزی حکومت سے نہیں بلکہ براہِ راست وزیرِ لندن سے ہو۔ [۲] البتہ نجی صحبتوں میں انہوں نے برطانوی اصحابِ فکر و نظر کے سامنے اسلامی ہند کی تجاویز پیش کیں۔ اس کا اظہار انہوں نے اپنے ایک خط میں یوں کیا ہے:۔

"مجھے یاد ہے کہ انگلستان سے روانگی سے قبل لارڈ لوتھیان نے مجھ سے کہا تھا کہ تمہاری اسکیم ہی ہندوستان کی مشکلات کا واحد حل ہے لیکن اس کے بار آور ہونے کے لئے ابھی پچیس سال درکار ہوں گے" [۳]

۱۔ تقاریر و بیانات اقبالؒ (انگریزی) ص ۱۶۲ تا ۱۸۵ — ۲۔ پاکستان از امبیدکر، ص ۳۲۹

۳۔ خطوطِ اقبالؒ جناحؒ کے نام (انگریزی) ص ۲۱

لندن سے واپسی کے بعد ۲۶ جنوری ۱۹۳۳ء میں انہوں نے جو بیان جاری کیا اس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ انہیں یہ اُمید تھی کہ ہندوستان کی اقلیتوں میں مسلمانوں کے الگ توقف کا خصوصاً تحفظ کر دیا جائے گا کیونکہ اسی مقصد کے پیش نظر وہ دوسری اور تیسری گول میز کانفرنس میں شریک ہوئے تھے لیکن مارچ ۱۹۳۳ء میں جب ملک معظم نے جدید دستور کا خاکہ' جسے "قرطاس ابیض" کا نام دیا جاتا ہے شائع کر دیا تو اس پر تمام سیاست دانوں نے سخت تنقید و تنقیح کی۔ ان میں علامہؒ بھی شامل تھے۔ انہیں یہ اعتراض تھا کہ اس میں مسلمانوں کی حق تلفی کی گئی ہے اور جہاں انہیں اکثریت ملنی چاہیئے تھی وہاں اکثریت نہیں دی گئی اور جہاں پاسنگ ملنا چاہیئے تھا پاسنگ نہیں ملا۔ نیز عورتوں کو جداگانہ حقِ انتخاب نہیں دیا گیا۔ گورنروں کو اختیارات زیادہ دیے گئے ہیں اور شخصی تحفظات کا خیال نہیں رکھا گیا گو یا اقبالؒ نے فرقہ وارانہ فیصلے کو ایک حد تک مسترد کر دیا تھا مگر کانگریس نے یہ اعلان کیا کہ وہ نہ تو اسے مسترد کرتی ہے اور نہ منظور۔ چنانچہ اقبالؒ نے مسلمانوں کو مشورہ دیا کہ وہ جُرأت کے ساتھ اس فیصلے کی حمایت کریں اگرچہ انہیں علم تھا کہ اس میں مسلمانوں کے تمام مطالبات منظور نہیں کئے گئے۔

اس تمام عرصے میں آل انڈیا مسلم لیگ نے ملک کی عملی سیاست میں کوئی اہم حصّہ نہیں لیا اور اس کی جگہ خلافت کانفرنس نے لے لی۔ دراصل ہوا یوں کہ ۱۹۳۱ء میں قائدِ اعظمؒ نے جو لیگ کے مستقل صدر تھے انگلستان جا کر وہاں مستقل طور پر سکونت پذیر ہو گئے اور یہ لیگ اس وقت حرکت میں آئی جب ۱۹۳۴ء میں مسٹر جناحؒ نے دوبارہ اس کی قیادت سنبھالی اس دوران میں مسلم لیگ کو خلافت کانفرنس میں مدغم کرنے کی تجویز پیش کی گئی لیکن یہ تجویز عملی صورت نہ اختیار کر سکی۔

۱۹۳۵ء میں جب نیا دستور بن کر آیا تو مسلمانوں کے آئینی حقوق خاصے محفوظ تھے۔ مگر ان کی اجتماعی زندگی میں جمود اور سکون کا غلبہ تھا۔ لیڈر شپ کا فقدان تھا۔ سر فضل حسین نے بلاشبہ سیاسی فہم و فراست سے مسلمانوں کی بڑی خدمت کی لیکن انہوں نے عوام کو کبھی

قابلِ توجہ نہ سمجھا۔ ان کی سیاست اور سیاسی جماعت ایک مخصوص طبقے کی ترجمان تھی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ عوام نے اس میں کوئی دلچسپی نہ لی۔ ان ہی دنوں اقبالؒ اور جناح رح کی کوشش سے مسلم لیگ میں ایک بار پھر حرکت پیدا ہوئی۔ صوبائی اسمبلیوں کے انتخابات کے دن نزدیک آ رہے تھے اور کانگریس بڑے زور و شور سے اس کی تیاری کر رہی تھی۔ ۱۲ر اپریل ۱۹۳۶ء کو آل انڈیا مسلم لیگ کا جلسہ منعقد ہوا جس میں پارلیمنٹری بورڈ بنایا گیا۔ یہ انتخابات جداگانہ تھے۔ اس لئے جناحؒ نے کوشش کی کہ مسٹر فضلِ حسین کی یونی نسٹ پارٹی سے مفاہمت ہو جائے مگر اس مقصد میں انہیں ناکامی ہوئی۔ البتہ علامہ اقبالؒ نے پوری پوری حمایت اور امداد کا وعدہ کیا۔ ۱۲ر مئی کو مسلم لیگ کا اجلاس ہوا۔ اقبالؒ اس کے صدر تھے۔ اس میں چار قراردادیں منظور کی گئیں، لیگ کی از سرِ نو تنظیم کی گئی اور صوبائی عہدیدار مقرر ہوئے۔ پارلیمنٹری بورڈ قائم کئے گئے۔ مجلس استقبالیہ بنائی گئی اور فلسطین کے معاملے میں عرب دشمنی کے خلاف احتجاج کیا گیا۔ ان دنوں لیگ کے اہم اور مشہور اراکین غلام رسول، برکت علی اور اقبالؒ تھے۔ ان لوگوں نے کوشش کرکے تمام چھوٹی چھوٹی جماعتوں کو جن میں احرار پارٹی اور خلافت کمیٹی بھی تھیں ساتھ ملا لیا لیکن یونی نسٹ پارٹی نے علیحدہ ٹکٹ پر الیکشن لڑنے کا فیصلہ کر لیا تھا۔ بہرحال انتخابات کے لئے بڑے زور و شور سے تیاریاں کی گئیں اور اقبالؒ ان میں اگرچہ عملاً شریک نہ ہو سکے مگر وہ اس سے علیحدہ بھی نہ تھے۔ بیماری اور کمزوری کی وجہ سے انہوں نے زمان مہدی خان کو پنجاب مسلم لیگ کے پارلیمنٹری بورڈ کا ڈپٹی پریذیڈنٹ بنا دیا تھا لیکن وہ سب باتوں سے باخبر رہتے تھے۔ نشر و اشاعت کی کمیٹی کے ارکان میں بھی وہ شامل تھے۔ چنانچہ جب لیگ کی طرف سے الیکشن میں حصہ لینے کے اعلان کا موقع آیا تو اقبالؒ نے ایک خط میں انہیں یہ لکھا:

"مجھے اُمید ہے کہ جو اعلان بورڈ شائع کرے گا اس میں پوری اسکیم کے جملہ پہلوؤں پر اچھی طرح بحث کی جائے گی اور اس سلسلے میں مخالفوں کی کی طرف سے جو اعتراضات کئے جا رہے ہیں ان کا بھی شافی جواب موجود

ہوگا۔ بورڈ کو چاہیئے کہ اپنے اس بیان میں اس امر کی وضاحت بھی کرے کہ آج
ایک طرف حکومت اور دوسری طرف ہندو اور ان دونوں کے درمیان خود مسلمانوں
کی حیثیت کیا ہے؟ بورڈ کا فرض ہے کہ اس بیان کے ذریعے لوگوں کو متنبہ کر دیا
جائے کہ اگر انہوں نے مسلم لیگ کی موجودہ اسکیم کو منظور نہ کیا تو گذشتہ پندرہ
سال میں ہم نے جو کچھ حاصل کیا ہے وہ تمام تر ضائع کر بیٹھیں گے۔ یہی نہیں بلکہ مسلمان
خود اپنے ہاتھ سے اپنے قومی شیرازے کو پارہ پارہ کر دیں گے۔"[1]

انتخابات کے سلسلے میں ایک واقعہ بہت اہم ہے اور قابلِ ذکر ہے۔ ۹ر جولائی ۱۹۳۶ء
کو مسٹر فضلِ حسین کی اچانک وفات کے بعد سر سکندر حیات خان نے یونی نسٹ پارٹی کی قیادت
سنبھالی تھی۔ سر سکندر حیات خان کے ایک حامی سردار احمد بخش نے ایک روز غلام رسول کو
یہ پیغام دیا کہ اگر برکت علی کو اسمبلی کی رکنیت نہ دی جاتے اور وہ پارلیمنٹری بورڈ الیکشن سے
مستعفی ہو جائیں تو سر سکندر لیگ کے دو ممبران کو بلا مقابلہ پنجاب اسمبلی میں بھیج دیں گے۔
غلام رسول نے جب یہ معاملہ علامہ اقبالؒ کے سامنے پیش کیا تو انہوں نے اسے بلا تامل
رد کر دیا۔ کیونکہ اوّل تو انہیں برکت علی سے بے وفائی گوارا نہ تھی۔ دوسرے وہ اس بات کو اصولاً
بھی پسند نہیں کرتے تھے۔ اس سلسلے میں ان کے الفاظ یہ ہیں:

"لیگ کا مقصد محض یہ نہیں کہ اسمبلی کی دو نشستیں حاصل کر لی جائیں بلکہ
اس تحریک کا سب سے بڑا مقصد یہ ہے کہ عوام میں سیاسی بیداری
پیدا کی جائے اور اگر ہم نے صرف دو ممبروں کی بھیک مانگ کر اصولِ تحریک
سے چشم پوشی کر لی تو سارا مقصد فوت ہو جائے گا۔"[2]

۱۔ اقبالؒ نامہ، (جلد ۲) ص ۴۰۵
۲۔ اقبالؒ کے آخری دو سال، از عاشق حسین بٹالوی۔ ص ۳۹۰

جب پارلیمنٹری بورڈ کی تنظیم کی گئی اور مینی فیسٹو تیار ہوا تو احرار اور اتحادِ ملت نے محض بہانے تراش کر لیگ سے کنارہ کر لیا۔ ان حالات کا ذکر کرتے ہوئے عاشق حسین بٹالوی صاحب نے جو خود بھی لیگ کے ممبروں میں شامل تھے۔ اقبالؒ کی مقبولیت کا ذکر یوں کیا ہے :-

"جناح کا نام ابھی اکثر لوگوں نے نہیں سُنا تھا مگر اقبال کا نام ایسا کھرا سکہ تھا جسے ہم بے دریغ چلاتے تھے اور میں نے ان ہی دنوں یہ محسوس کیا کہ اقبالؒ پڑھے لکھے لوگوں ہی میں نہیں بلکہ عوام میں بھی کتنا مقبول تھا۔ مجھے رہ رہ کر خیال آتا تھا کہ کاش ڈاکٹر صاحب کی صحت اچھی ہوتی اور وہ پنجاب کے بڑے بڑے شہروں کا ایک دفعہ دورہ کر لیتے تو فضا بالکل صاف ہو جاتی "[۱]

بہر حال دیگر ارکان نے مختلف شہروں کا دورہ کیا اور لیگ کے مقاصد سے لوگوں کو آگاہ کیا۔ ان کی انتھک کوششیں کارگر ہوئیں اور مسلمانوں کو خاصی کامیابی حاصل ہوئی مگر کانگرس نے اپنے روایتی فریب سے کام لیتے ہوئے پہلے تو مسلمان مندوبین کو جو منتخب ہو چکے تھے ورغلانا شروع کر دیا اور کئی مسلمان ان کے فریب کا شکار ہو کر کانگرس سے مل گئے۔ اس طرح مسلم لیگ کو جو کامیابی حاصل ہوئی تھی وہ مؤثر ثابت نہ ہوئی۔ کسی صوبائی وزارت میں مسلم لیگ کے ارکان اکثریت حاصل نہ کر سکے حتیٰ کہ یو۔پی جہاں وہ بھاری اکثریت میں تھے وہاں بھی ان کی اکثریت اقلیت میں بدل گئی اور اس طرح اب پھر لاچار اور بے بس نظر آنے لگے۔ دوسری طرف پنڈت نہرو نے پروگرام مرتب کیا کہ مسلم عوام کو بھی ساتھ ملا لیا جاتے۔ مسلم لیگ ابھی مشہور نہیں ہوئی تھی اور بیشتر اس کے کہ لیگ مقبول ہو سکے وہ اسے ختم کر دینا چاہتے تھے۔ چنانچہ انہوں نے مسلم رابطۂ عوام مہم کی تحریک شروع کر دی اور تمام ملک کا دورہ کرنے کا پروگرام بنایا تاکہ بستی بستی جلسے منعقد کر کے سادہ لوح مسلمانوں کو ورغلایا جائے۔ علاوہ ازیں انہوں نے

۱۔ 'اقبالؒ کے آخری دو سال' از عاشق حسین بٹالوی، ص ۳۶۴ - ۳۶۵

جناحؒ کے خلاف بھی بہت زہر اُگلا مگر یہ سب باتیں ان کے حق میں سمِ قاتل ثابت ہوئیں۔ ان کی اس روش سے مسلم لیگ بدنام ہونے کی بجائے اور زیادہ مقبول ہوگئی۔ اس چیز نے مسلمانوں میں زبردست ہیجان پیدا کر دیا پھر مجالسِ قانون ساز میں نمائندے بھیجنے کے مسئلے پر ایک اور جھگڑا اُٹھ کھڑا ہوا۔ کانگرس چاہتی تھی کہ مجالسِ قانون ساز میں وہ اپنے زیادہ سے زیادہ نمائندے بھیج سکے لیکن وہ اپنے اس ارادے میں ناکام رہی۔ اقبالؒ نے اس صورتحال سے متاثر ہو کر ایک بیان جاری کیا جس میں اُنہوں نے کہا ــــ:

"مسٹر جناح آج مسلمانوں کے سب سے بڑے لیڈر ہیں۔ اُنہوں نے اپنے ملک کی جو خدمت کی ہے وہ کسی اور لیڈر سے کم نہیں لیکن مسٹر جناح تخیل کی دُنیا میں پرواز کرنے کی بجائے حقیقت بینی کو ترجیح دیتے ہیں اس لئے ان کی قوم پرستی اور حُبّ الوطنی حقائق و واقعات کے صحیح تجزیئے پر مبنی ہے۔"[۱]

انہوں نے یہ بھی کہا کہ :

"پنڈت نہرو کو ہرگز زیب نہیں دیتا کہ وہ اس بات کا شور مچاتے پھریں کہ مسٹر جناح رح مسلمانوں کے متوسط درجے کے بالائی طبقے سے تعلق رکھتے ہیں یا مسٹر جناح کو مسلمانوں کے افلاس اور فاقہ زندگی کا کوئی علم نہیں ہے یا یہ کہ وہ (خود نہرو) مسلمانوں اور ہندوؤں کی یکساں نمائندگی کرتے ہیں۔"[۲]

لیکن اقبالؒ کے اس بیان کی پروا کئے بغیر پنڈت نہرو نے مسلم رابطۂ عوام کی تحریک شروع کر دی اور آل انڈیا نیشنل کنونشن کے اجلاس میں لیگ کے ممبروں اور جناح کے خلاف زہر اُگلتے رہے ان حالات کے پیشِ نظر اقبالؒ نے جناح رح کو دو خط لکھے۔ پہلا ۲۰ مارچ ۱۹۳۰ء کا ہے جس میں اُنہوں

۱۔ اقبالؒ کے آخری دو سال، از عاشق حسین بٹالوی، ص ۳۷۲

۲۔ ″ ″ ″ ″ ″ ″ ″ ″ ، ص ۳۷۵

نے پنڈت نہرو کے اس خطبے کی طرف توجہ دلائی جو انہوں نے دہلی کنونشن میں پڑھا تھا۔ جس میں اُنہوں نے مشورہ دیا تھا کہ :۔

" نئے آئین نے ہندوستان کے مسلمانوں کو کم ازکم اس بات کا نادر موقع ضرور دیا ہے کہ وہ ہندوستان اور ایشیا میں رونما ہونے والے سیاسی حالات کے پیشِ نظر قومی تنظیم کر سکیں ۔ بلاشبہ ہم ملک کی دیگر ترقی پسند جماعتوں کے ساتھ اشتراک و تعاون کے لئے تیار رہیں لیکن ہمیں اس حقیقت کو نظرانداز نہیں کرنا چاہیے کہ ایشیا میں اسلام کی اخلاقی اور سیاسی طاقت کے مستقبل کا انحصار بہت بڑی حد تک خود ہندوستان کے مسلمانوں کی قومی تنظیم ہے۔ اسلئے میری رائے یہ ہے کہ آل انڈیا نیشنل کنونشن کو ایک مؤثر جواب دینا ضروری ہے آپ کو چاہیئے کہ فوراً دہلی میں ایک آل انڈیا مسلم کنونشن منعقد کریں جس میں صوبائی اسمبلیوں کے ممبروں کے علاوہ دیگر اکابر کو بھی جمع کریں ۔ اس کنونشن میں آپ پوری صفائی سے یہ حقیقت بیان کیجئے کہ ہندوستان کے مسلمان ایک جداگانہ سیاسی ہستی کے مالک ہیں اور اس حیثیت سے ان کا مطمح نظر کیا ہے ؟ یہ امر بے حد ضروری ہے کہ اندرون و بیرونِ ہند کی تمام دنیا کو بتا دیا جائے کہ ملک میں محض اقتصادی مسئلہ ہی تنہا ایک مسئلہ نہیں ہے ــــ کلچر کا مسئلہ بھی کسی طرح اقتصادی مسئلے سے کم اہم نہیں ہے ۔ اس کنونشن سے ایک طرف مسلمانوں کی مختلف پارٹیوں کے اغراض و مقاصد کا پتہ چل جائے گا اور دوسری طرف ہندوؤں پر یہ حقیقت منکشف ہو جائے گی کہ باریک سے باریک سیاسی چال بھی مسلمانوں کو فریب نہیں دے سکتی اور وہ اپنی جداگانہ ہستی کو کسی طرح نظر انداز نہیں کر سکتے ۔"[1]

۱۔ اقبال کے آخری دو سال ، از عاشق حسین بٹالوی ، ص ۳۸۵ - ۳۸۶

دوسرا خط ۲۲ اپریل ۱۹۳۷ء کا ہے۔ اس خط میں اُنہوں نے پچھلے خط کے مسائل کیطرف دوبارہ توجہ دلائی تھی اور ساتھ ہی یہ بھی کہا کہ لیگ کو جلد از جلد عملی کارروائیاں شروع کر دینی چاہئیں۔ ساتھ ہی یہ بھی کہا کہ :

"اگر کنونشن کے انعقاد سے پہلے بڑے بڑے مسلمان لیڈر مُلک کا دورہ کریں تو کنونشن بہت کامیاب رہے گی"[۱]

بہرحال پنڈت نہرو کی تحریکِ رابطۂ مسلم عوام نے مسلمانوں کی سوئی ہوئی رُوح کو بیدار کر دیا۔ ان کے جذبات بھڑک اُٹھے اور دُوسری طرف لیگ کی عملی کارروائیوں میں بھی تیزی پیدا ہوتی گئی۔ اور وہ اپنے مؤقف کے اور بھی سختی سے پابند ہو گئے۔ عوام نے پنڈت جی کا ساتھ دینے کی بجائے جوق در جوق لیگ میں شامل ہونا شروع کر دیا اور یہی وجہ ہے کہ ڈاکٹر امبیڈکر اپنی کتاب میں اس تحریک پر تبصرہ کرتے ہوئے اسے پاکستان کا تصوّر پیدا کرنے کا سب سے بڑا محرک قرار دیتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں :

"کانگریس کی جاری کردہ تحریک رابطۂ مسلم عوام نے یہ تمام فتنے کھڑے کر دیے ہیں۔ اسلئے یہ بات بلا خوفِ تردید کہی جا سکتی ہے کہ مسلمانوں میں پاکستان کا تصوّر پیدا کرنے کی بہت بڑی ذمہ داری اس احمقانہ تحریک کے سر عاید ہوتی ہے"[۲]

انہی دنوں اقبالؒ نے یہ محسوس کیا کہ پنجاب مسلم لیگ ایک عوامی جماعت کی حیثیت نہیں رکھتی اور پنڈت نہرو اس سے فائدہ اُٹھانا چاہتے ہیں۔ چنانچہ اُنہوں نے فرمایا :

"لیگ کو جلد از جلد ایک عوامی ادارہ بن جانا چاہئیے اور لیگ کی آواز ایک

۱۔ اقبالؒ کے آخری دو سال، از عاشق حسین بٹالوی، ص ۴۱۵

۲۔ پاکستان از امبیڈکر، ص ۳۳۷

ایک بچے تک پہنچ جانا ضروری ہے۔[1]

ان کی سیاسی بصیرت نے ان پر یہ بات واضح کر دی تھی کہ عوام کی حمایت حاصل کئے بغیر کامیابی ناممکن ہے اور عوام کی حمایت حاصل کرنے کے لئے ضروری ہے کہ ان کی فلاح و بہبود و ترقی کے لئے مختلف راہیں اختیار کی جائیں اور ان کے معاملات سے دلچسپی لی جائے تاکہ وہ لیگ کو اپنا رہنما اور ترجمان ادارہ خیال کرتے ہوئے اس کی طرف دستِ تعاون بڑھائیں۔ اقبالؒ کو یقین تھا کہ عوام کی حمایت حاصل کئے بغیر لیگ زیادہ دیر تک زندہ نہ رہ سکے گی چنانچہ انہوں نے اپنے خیالات کا اظہار اپنے ایک خط مورخہ ۲۸ مئی ۱۹۳۷ء بنام جناح رح میں کیا تھا۔ لکھتے ہیں :

"لیگ کو آخر کار یہ فیصلہ کرنا پڑے گا کہ کیا وہ بدستور ہندوستان کے مسلمانوں کے بالائی طبقوں کی ایک جماعت بنی رہے گی یا ان مسلمان عوام کے ایک اجتماعی ادارے کی صورت اختیار کرے گی جنہوں نے اب تک بعض معقول وجوہ کی بنا پر لیگ سے کوئی دلچسپی نہیں لی ـــــ جہاں تک میری ذاتی رائے کا تعلق ہے میں سمجھتا ہوں کہ اس سیاسی جماعت کے زندہ رہنے کا اب کوئی امکان نہیں جو عامۃ المسلمین کی حالت سدھارنے یا ان کی فلاح و بہبود کے کاموں کی طرف توجہ کرنے سے گریز کرتی ہے ـــــ اگر لیگ نے مسلمانوں کی حالت بہتر بنانے کی طرف توجہ نہ کی تو پھر مجھے یقین ہے کہ مسلمان عوام بدستور سابق لیگ سے لاتعلق اور غافل رہیں گے۔"[2]

اس خط میں انہوں نے کسانوں اور غریب مسلمانوں کی پسماندگی اور مفلسی کی طرف بھی

۱۔ 'اقبالؒ کے آخری دو سال' از عاشق حسین بٹالوی، ص ۳۱۵

۲۔ 'اقبال نامہ' جلد نمبر ۲، ص ۱۴، ۱۵

اشارہ کیا تھا اور مسٹر جناح کو اس بات سے آگاہ کر دیا تھا کہ جب تک وہ عوام کے مسائل کو حل کرنے کے لئے کوئی قدم نہیں اُٹھائیں گے عوام لیگ کی کارروائیوں سے لاتعلق ہی رہیں گے اس کے بعد جلد ہی اقبالؒ نے عوام کی حالت کو بہتر بنانے کے لئے سوچ بچار کرنا شروع کر دیا۔ اقبالؒ کو ان کے مسائل سے شروع ہی سے دلچسپی اور ہمدردی تھی اور اس کا بیّن ثبوت ان کا وہ تین سالہ دَور ہے جو اُنہوں نے پنجاب کونسل کے رُکن کی حیثیت سے گزارا۔ اس مختصر عرصے میں اُنہوں نے جتنی تقریریں کیں ان میں سے اکثر عوام کے مسائل سے متعلق تھیں۔ اُنہوں نے "لگان" کی وصولی اور اس کے طریقوں پر اتنی کامیابی سے بحث کی کہ کونسل کو یہ ماننا پڑا کہ ان کے دلائل درست ہیں۔ اُنہوں نے برابر اس بات پر زور دیا تھا کہ کسانوں کو ان کی محنت و مشقت کا مناسب حصّہ نہیں ملتا۔ اس کے علاوہ ان کے حقوق شہریوں کے حقوق سے کم ہیں۔ مگر اب جبکہ ان غریب کسانوں کی وہ رہی سہی حالت بھی ختم ہو رہی تھی تو انہیں اس بات کا ملال تھا۔ — جیسا کہ ابھی کہا گیا ہے وہ جانتے تھے کہ مسلم لیگ کو مقبول بنانے کے لئے ضروری ہے کہ عوام (جن میں کسان بھی شامل ہیں) کے مسائل کا مناسب حل تلاش کیا جائے۔ اس غور و فکر کے بعد وہ جن نتائج پر پہنچے ان سے وہ برابر جناحؒ کو آگاہ کرتے رہے۔ غرض پنڈت نہرو کی تحریک رابطۂ مسلم عوام بُری طرح ناکام رہی اور وہ مسلمان عوام کو اپنے ساتھ نہ ملا سکے بلکہ ان کی کوششوں کا یہ اثر ہوا کہ مسلمان رہنماؤں نے بھی عوام سے رابطہ بڑھانے کا پروگرام بنایا۔

اقبالؒ نے لیگ کے چند کارکنوں سے مشورہ کرنے کے بعد انہیں ہدایت کی کہ وہ پنجاب کا دورہ کریں۔ ان کی رائے تھی کہ مختلف مقامات پر لیگ کی شاخیں قائم کی جائیں۔ مہدی زمان خان کی زیرِ صدارت منعقد ہونے والے ۱۵ اپریل کے اجلاس میں اس کے متعلق ایک جامع اسکیم مرتب ہوئی۔ پنجاب کا دورہ شروع ہو گیا اور ہر طرف لیگ کی شاخیں قائم ہو گئیں۔ اس دورے سے اور ان شاخوں کے قیام سے وہ لیگ جو محدود اور گمنام تھی اب ہر طرف

اس کے چرچے ہونے لگے اور لوگوں نے جوق در جوق ان شاخوں کے دفتروں میں حاضر ہو کر اپنی خدمات پیش کرنی شروع کر دیں۔ لیگ کا حلقۂ اثر وسیع سے وسیع تر ہوتا چلا گیا۔ اور وہ مسلمانوں میں مقبول ترین جماعت بن گئی۔

۱۴ اکتوبر ۱۹۳۷ء کو سکندر جناح پیکٹ کے تحت یونی نسٹ اور مسلم لیگ پارٹی میں مفاہمت ہو گئی۔ اس مفاہمت کی تہہ میں یہ راز پوشیدہ تھا کہ ایک طرف تو کانگریس جناح کو یہ طعنے دیتی تھی کہ مسلم لیگ اسلامی اقلیت کے صوبوں کا شور و غوغا ہے اور بڑے صوبوں میں نامقبول ہے اور دوسری طرف سر سکندر جناح کی مخلوط پارٹی کا دیپ کانگریس کی تیز شعاعوں میں مدغم ہو رہا تھا۔ چنانچہ دونوں اکابرین نے اپنی ان مشکلات کے تحت مفاہمت کر لی اور سر سکندر حیات خان نے جناح کو رہبر تسلیم کر لیا۔ انہوں نے اپنی جماعت کو بھی مسلم لیگ سے مل جانے کا مشورہ دینے کا وعدہ کیا لیکن سر سکندر کی اغراض ابھی ان کے پیش نظر تھیں۔ اور اس پیکٹ میں انہوں نے جو شرائط رکھی تھیں ان میں کوئی خاص بات یا کوئی خاص شرط ایسی نہ تھی جس پر جناح رح کو اعتراض ہوتا لیکن پنجاب واپس جا کر انہوں نے جو بیان جاری کیا اور یونی نسٹ پارٹی کے ممبران نے جو بیانات دیئے ان سے یہ مترشح ہوتا تھا کہ جناح رح نے یونی نسٹ پارٹی کی بالادستی قبول کر لی ہے۔ اقبال رح ان تمام حالات سے بے خبر تھے۔ جب انہیں پتہ چلا اور انہوں نے ان لوگوں کے بیانات پڑھے تو وہ بہت متفکر ہوئے۔ انہوں نے جناح رح کو خط لکھ کر تمام تفصیلات کے متعلق سوال کیا۔ انہیں اس پیکٹ کی اور اس مفاہمت کی خبر سے مطلق خوشی نہ ہوئی۔ ان کا خیال تھا:

"اس پیکٹ کی رُو سے یونی نسٹ پارٹی کو بالادستی حاصل ہو گئی ہے اور مسلم لیگ کو ثانوی حیثیت ملی ہے[1]۔"

علاوہ ازیں یونی نسٹ پارٹی کے ممبران خصوصاً چودھری چھوٹو رام، راجہ غضنفر علی خان

۱۔ اقبال کے آخری دو سال، از عاشق حسین بٹالوی ص ۳۹۱

اور میر مقبول محمود کی عجیب و غریب تاویلات نے سر سکندر کے مقصد کو عریاں کر دیا۔ ان کی کوشش تھی کہ جہاں تک ہو سکے عوام میں یہ مشہور کر دیا جائے کہ اب مسلم لیگ پر یونی نسٹ پارٹی کا قبضہ ہے۔ ان حالات کے پیش نظر اقبالؒ کے مشورے پر برکت علی اور غلام رسول نے بھی اپنے بیانات جاری کر کے فضا کو صاف کرنے اور لوگوں کو حقیقتِ حال سے آگاہ کرنے کی کوشش کی۔ دوسری طرف انہوں نے مسٹر جناح کو خط لکھا کہ یونی نسٹ پارٹی کا ایک حصّہ حلف نامے پر دستخط کرنے کو تیار نہیں اور معلوم ہوتا ہے کہ وہ دستخط کرنا بھی نہیں چاہتے اور کریں گے بھی نہیں۔ اقبالؒ کے نزدیک اس ٹال مٹول کا مقصد یہ تھا کہ :-

"اس قسم کے ہتھکنڈوں سے پنجاب صوبائی مسلم لیگ کی سرگرمیوں کو ٹھنڈا کر دیا جائے۔"[1]

۱۰ نومبر، ۱۹۳۷ء کو خط لکھتے ہوئے تو انہوں نے واضح طور پر مسٹر جناح کو بتا دیا تھا :

"اس تمام کارروائی سے ان کا مقصد یہ ہے کہ کسی نہ کسی طرح لیگ پر قابض ہو کر اسے موت کے گھاٹ اتار دیں۔ میں لیگ کو سر سکندر اور ان کے احباب کے حوالے کر دینے کی ذمّہ داری لینے کے لئے بالکل تیار نہیں ہوں۔ سکندر جناح پیکٹ نے پنجاب میں مسلم لیگ کو سخت نقصان پہنچایا ہے۔ اگر یونی نسٹ پارٹی کے موجودہ ہتھکنڈے جاری رہے تو مزید نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہے۔ یونی نسٹ پارٹی نے ابھی تک مسلم لیگ کے حلف ناموں پر دستخط نہیں کئے اور جہاں تک مجھے معلوم ہے وہ دستخط کرنا بھی نہیں چاہتے۔ اب وہ یہ کہہ رہے ہیں کہ مسلم لیگ کا آئندہ اجلاس لاہور میں فروری کی بجائے اپریل میں ہونا چاہئے۔ میرا خیال ہے کہ اس لیت و لعل سے ان کا مقصد یہ ہے

۱۔ 'اقبالؒ کے آخری دو سال'، از عاشق حسین بٹالوی، ص ۵۱۱

کہ آہستہ آہستہ ان کی زمیندارہ لیگ کے پاؤں جم جائیں۔ آپ کو شاید معلوم نہیں کہ لکھنؤ سے واپس آکر سر سکندر نے پنجاب میں ایک زمیندارہ لیگ قائم کی ہے اور اب اس زمیندارہ لیگ کی شاخیں صوبے کے طول و عرض میں پھیلائی جا رہی ہیں۔"[1]

۲۶ر دسمبر، ۱۹۳۷ء کو انٹر کالجیٹ برادرہڈ کے زیرِ اہتمام لاہور میں یومِ اقبالؒ کی تقریب منائی گئی اس موقع پر سر سکندر نے اقبالؒ کی عظمت کا اعتراف کیا اور لوگوں کو یہ مشورہ دیا کہ وہ شاعرِ اعظم کی خدمت میں ایک تھیلی پیش کریں۔ علاوہ ازیں یہ بھی درخواست کی کہ ان کی صحت اور درازیٔ عمر کے لئے دعا کی جائے۔ اس بیان کے جواب میں اقبال نے جو بیان شائع کیا وہ قابلِ ذکر ہے اس میں انہوں نے فرمایا تھا:

"ہماری قوم کی ضروریات اس قدر زیادہ ہیں کہ ان کے سامنے ایک شخص کی ضروریات کوئی حیثیت نہیں رکھتی۔ ہر چند کہ اس کی شاعری نے ہزاروں لاکھوں انسانوں کی روح کو جِلا کیوں نہ بخشی ہو۔ فرد اور اس کی احتیاج بہرحال ختم ہو جانے والی چیز ہے لیکن قوم اور اس کی احتیاج ہمیشہ باقی رہے گی۔ آج اس وقت کی سب سے بڑی ضرورت یہ ہے کہ اسلامی علوم کی تحقیق کے لئے لاہور کے اسلامیہ کالج میں ایک چیئر قائم کیا جائے جہاں جدید طریقوں کے مطابق ریسرچ ہو۔ اب وقت آگیا ہے کہ اسلامی فکر اور اسلامی طرزِ حیات کا بغور مطالعہ کر کے ہم عوام کو بتلائیں کہ اسلام کا اصل مقصد کیا تھا اور اس مقصد اور پیغام کو کس طرح تہہ در تہہ پردوں میں چھپا دیا گیا ہے۔ نیز یہ کہ ہندوستان کے اندر موجودہ اسلام کی روح کو کیوں کر مسخ کیا گیا ہے۔ ان پردوں کو اب اٹھانا

---

[1] "اقبال کے آخری دو سال"، از عاشق حسین بٹالوی ص۔ ۴۲۲، ۴۲۳

چاہیئے تاکہ نئی نسل کے نوجوان اسلام کی حقیقی شکل و صورت سے آگاہ ہو سکیں۔"[1]

۱۹۳۷ء کا ایک اور اہم واقعہ مسئلہ فلسطین کا حل تھا۔ فلسطین کے بارے میں عرصے سے یہ جھگڑا چلا آرہا تھا۔ مسلمان چاہتے تھے کہ فلسطین ان کے حوالے کیا جاتے اور انہیں آزادی دی جاتے لیکن برطانوی سامراج جو ہمیشہ سے مسلمانوں کا دشمن رہا ہے نہیں چاہتا تھا کہ فلسطین پر مسلمانوں کا قبضہ ہو چنانچہ اُنہوں نے یہودیوں کو مسلمانوں کے خلاف ابھارنا شروع کر دیا اور ان کے دل میں یہ خیالات پختہ کرنے لگے کہ فلسطین ان کا ہے اور انہیں بھی اسے حاصل کرنے کی کوشش کرنی چاہیئے۔ چنانچہ یہودیوں نے اپیل کی کہ چونکہ یہودیوں کے بہت سے مقدس مقامات فلسطین میں ہیں اس لئے یہ علاقہ ان کے حوالے کیا جاتے لیکن دوسری طرف مسلمان بضد تھے کہ ان کے مقدس مقامات اس شہر میں یہودیوں کی نسبت زیادہ ہیں۔ علاوہ ازیں یہودیوں کا اس پر کوئی حق نہیں کیونکہ مسلمانوں نے جب فلسطین فتح کیا تھا تو ان لوگوں سے کہا گیا تھا کہ اگر وہ یہیں رہنا چاہیں تو انہیں عام شہریوں کے حقوق حاصل ہونگے لیکن اگر وہ جانا چاہیں تو اپنا تمام ساز و سامان یہاں سے لے جا سکتے ہیں۔ چنانچہ بیشتر یہودیوں نے اس شہر کو چھوڑ دیا۔ اور مختلف مقامات پر جاکر آباد ہو گئے۔ اس وقت سے اب تک مسلمان یہاں قابض رہے ہیں اور آبادی میں ان کا حصہ زیادہ ہے۔ اس لئے ان کا حق یہودیوں کے مقابلے میں زیادہ مستحکم ہے لیکن انگریز یہودیوں کے نام سے فلسطین پر قابض رہنا چاہتے تھے۔ چنانچہ وہ رائل کمیشن جو اس مسئلے کے حل کے لئے مقرر کیا گیا۔ اس نے جولائی ۱۹۳۷ء میں یہ تجویز پیش کی کہ فلسطین کو دونوں فریقین میں تقسیم کر دیا جائے۔ تقسیم فلسطین کی اس تجویز سے اقبال بہت رنجیدہ ہوئے۔ وہ مغربی استعماری طاقتوں سے بیدار تو پہلے ہی سے تھے، اب اور بھی متاثر ہوئے۔ اُنہوں نے اس تجویز کی مخالفت کے لئے فوراً مسلم لیگ کا جلسہ لاہور میں منعقد کرنے کا فیصلہ کیا اس کے

۱۔ "اقبال کے آخری دو سال" از عاشق حسین بٹالوی، ص ۴۲۱-۴۲۳

علاوہ اُنہوں نے اس تجویز کے خلاف ایک بیان بھی شائع کروا دیا جو جلسۂ عام میں بھی پڑھا گیا اس بیان میں اُنہوں نے انگریزوں پر بہت چبھتے ہوئے طنز کیے۔ اور اس مسئلے پر بحث کرتے ہوئے اپنے خط بنام جناح مورخہ ۷ اکتوبر ۱۹۳۷ء میں اُنہوں نے اپنے جن جذبات و احساسات کا اظہار کیا ہے ان کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس واقعے نے ان کو کس قدر متاثر کیا تھا ـــــ لکھتے ہیں :

"مسئلہ فلسطین نے مسلمانوں کو سخت پریشان کر رکھا ہے ـــــ ذاتی طور پر میں ایک ایسے مسئلے کی خاطر جس کا تعلق اسلام اور ہندوستان کے ساتھ ہے جیل جانے کو تیار ہوں ۔ مشرق کے دروازے پر مغربی استعمار کے اس اڈے کی تعمیر اسلام اور ہندوستان دونوں کے لئے خطرے کا باعث ہے"[1]

ان کی زندگی کا آخری واقعہ جس نے سیاسی رنگ اختیار کر لیا تھا وہ مسجد شہید گنج کا واقعہ تھا۔ اس واقعے نے بہت سنگین صورتِ حال اختیار کر لی تھی۔ اس مسئلے کو سلجھانے کیلئے بہت جتن کئے گئے۔ مگر وہ انگریز جنہوں نے ہمیشہ مسلمانوں کو دبانا چاہا تھا اب بھی اپنی روش پر قائم تھے۔ اس سلسلے میں مسٹر جناح ایک بار لاہور گئے اور ان کی درخواست پر سکھوں اور مسلمانوں میں مفاہمت ہو جانے کی اُمید پیدا ہو گئی۔ لیکن چونکہ یہ مقدمہ عدالت میں دائر تھا اس لئے وہ بورڈ جسے جناحؒ نے اس مصالحت کے لئے مقرر کیا تھا دو تین جلسوں کے بعد رُک گیا اور لوگ عدالت کے فیصلے کا انتظار کرنے لگے۔ عدالت نے سکھوں کے حق میں فیصلہ دیا۔ اس کے بعد مقدمہ ہائیکورٹ میں پیش ہوا۔ وہاں بھی کوئی نتیجہ برآمد نہ ہوا۔ فُل بنچ نے سکھوں کی حمایت کی۔ اس پر مسلمانوں میں بہت اضطراب پھیل گیا۔ آل انڈیا مسلم لیگ نے یہ فیصلہ کیا۔ یہ مسئلہ اسمبلی میں پیش کیا جائے لیکن اسمبلی میں یہ بل پیش کرنے کی اجازت نہ دی گئی۔ سب جانتے ہیں کہ اس مسئلے کے خلاف مسلمانوں نے پُرزور جلسے کئے اور جلوس بھی نکالے اور یہ جلوس فائرنگ

۱۔ اُقبال نامہ، جلد نمبر ۲ ، ص ۲۷

کے باوجود بڑھتے رہے۔ فائرنگ سے بہت سے مسلمان شہید بھی ہوئے۔ اس واقعے سے بھی اقبال اس قدر متاثر ہوئے کہ جب غلام رسول نے ان کو ہائی کورٹ سے اپیل کے خارج ہونے اور لوگوں کے احتجاجی جلوس نکالنے کی خبر دی اور پوچھا کہ اب کیا کرنا چاہیئے تو وہ رو پڑے اور کہنے لگے ـــ:

"مجھ سے کیا پوچھتے ہو۔ میری چارپائی کو کندھوں پر اُٹھاؤ اور اس طرف لے چلو جس طرف مسلمان جارہے ہیں۔ اگر گولی چلے تو میں بھی ان کے ساتھ مروں گا۔"[1]

اس کے بعد ۵ اپریل ۱۹۳۸ء کو جو واقعہ پیش آیا اس نے اقبال کو بے حد مایوس کیا۔ واقعے کی تفصیل یہ ہے کہ مسلم لیگ کا سالانہ جلسہ نزدیک آرہا تھا اور مسلم لیگ کونسل نے ۳۰ مارچ ۱۹۳۸ء کے اجلاس میں پانچ ممبروں کی ایک کمیٹی مقرر کی تھی جس کے صدر نواب اسمٰعیل خان اور سیکرٹری لیاقت علی خان تھے۔ اس کا کام یہ تھا کہ الحاق کی ان درخواستوں کا فیصلہ کرے جو ہندوستان کے مختلف صوبوں کی مسلم لیگوں کی طرف سے مرکزی دفتر میں موصول ہو رہی تھیں۔ پنجاب پراونشل مسلم لیگ نے ۱۱ مارچ ۱۹۳۸ء کو باضابطہ اپنے الحاق کی درخواست مرکزی دفتر میں ارسال کر دی تھی۔ اس میں یونی نسٹ پارٹی کا کوئی ممبر نہیں تھا۔ اس لئے سر سکندر کو خدشہ تھا کہ وہ اور ان کے رفقاء لیگ سے نکال دیے جائیں گے اور ممبر منتخب نہیں ہو سکیں گے۔ چنانچہ انہوں نے کوشش کر کے پنجاب کی صوبائی لیگ کے الحاق کی درخواست مسترد کروا دی اور اس پر کچھ معمولی اور بے بنیاد اعتراض کر کے اسے پنجاب مسلم لیگ کے دفتر میں واپس بھجوا دیا گیا۔ اس کا فوری ردِ عمل یہ ہوا کہ تمام نامور ممبروں نے بطورِ احتجاج مستعفی ہونے کا فیصلہ کر لیا۔ لیکن غور کرنے کے بعد اس نتیجے پر پہنچے کہ یہ رویہ قومی مصلحت کے خلاف ہوگا۔ اس لئے درخواست کی غلطیاں اور نقائص دور کر کے نئی درخواست بھیجی جائے۔

۱۔ اقبال کے آخری دو سال، از عاشق حسین بٹالوی، ص ۵۵۳

اقبالؔ اس واقعے سے بہت مایوس ہوئے انہوں نے پنجاب مسلم لیگ کی بے حد خدمت کی تھی اور اس کے لئے اتنی محنت و مشقت سے کام کیا تھا کہ انکی صحت پر بھی اس کا اثر پڑا تھا۔ لیکن اب جبکہ انہوں نے اپنی انتھک کوششوں سے قوم میں بیداری کی روح پھونک دی تھی اور ساری قوم ایک موقف کے حصول کے لئے متحد ہو گئی تھی تو ان کی "لیگ" کو آل انڈیا مسلم لیگ سے ملحق کرنے سے انکار کر دیا گیا تھا۔ لیکن یہ مایوسی بھی ان پر اتنی غالب نہ آسکی کہ وہ اپنے موقف سے ہٹ جاتے یا مسلم لیگ سے الگ ہو جاتے۔ اس کے بجائے انہوں نے برکت علی، غلام رسول، مہدی زمان خان اور عاشق حسین بٹالوی کو جو لیگ کے نمایاں ممبر تھے اور جنہوں نے یہ فیصلہ کر رکھا تھا کہ وہ اجلاس کلکتہ میں جو ۱۸، ۱۹ اپریل کو ہونے والا ہے شرکت نہیں کریں گے۔ یہ مشورہ دیا کہ وہ جلسے میں شریک ہو کر اپنے حق کے لئے احتجاج کریں۔ اس واقعے کو عاشق حسین بٹالوی صاحب نے "اقبالؔ کے آخری دو رسال" میں یوں بیان کیا ہے ــــ:

"یہ طے تھا کہ ہم سب اجلاس میں شرکت نہیں کریں گے' لیکن علامہ نے حکم دیا۔

"کلکتہ جا کر اپنی جنگ خود لڑو۔ اپنے گھر میں بیٹھے رہنے سے کچھ نہ ہو گا۔"

ــــ سب کلکتہ روانہ ہوئے جب جاتے ہوئے علامہ سے ملے تو فرمایا۔:

"ضرور جاؤ اور اپنے حق کے لئے آخر تک لڑو،

ہمارے ساتھ سخت ناانصافی ہوئی ہے۔"

جب ملک برکت علی نے کہا کہ اگر ہماری نئی درخواست بھی منظور نہ ہوئی تو پھر کیا ہو گا؟ ڈاکٹر صاحب کی طبیعت قدرے خراب تھی۔ لیکن انہوں نے کسی قدر جوش سے فرمایا ــــ:

"درخواست منظور ہو یا نامنظور جس اصول پر ہم نے اب تک کام کیا ہے آئندہ بھی جاری رہے گا۔"

رُخصت ہونے لگے تو فرمایا :

"کسی کی پرواہ نہ کرنا"۔ [1]

یہ سب لوگ اقبالؒ کے حکم کے مطابق اجلاس میں شریک ہوئے اور اجلاس میں جب لیاقت علی خان لیگ کی شاخوں کے الحاق کی رپورٹ پڑھ کر سُنانے لگے تو عاشق حسین بٹالوی نے اُٹھ کر پُوچھا کہ پنجاب کی صُوبائی لیگ کا الحاق کیوں نہیں کیا گیا؟ تلخ جواب ملنے پر بھی وہ اپنے سوال پر مصر رہے۔ اس پر جناح نے پُوچھا "تم کیا چاہتے ہو؟" تو اُنہوں نے جواب دیا کہ۔ "پنجاب مُسلم لیگ کا الحاق" اس پر اُنہوں نے کہا کہ تم میں سے ایک آدمی آگر اپنا معاملہ پیش کرے۔ چنانچہ لیاقت علی کے بعد برکت علی نے اسٹیج پر جاکر اتنی پُرزور تقریر کی کہ سارا ہال ان کا معاون بن گیا اور جناح نے وعدہ کیا کہ ان کے معاملے کا فیصلہ جلدی کیا جائے گا۔ اس کے بعد جو فیصلہ ہوا وہ یہ تھا کہ مُسلم لیگ کے دس ممبر اور یونی نسٹ پارٹی کے پچیس ممبر ملا کر نئی مُسلم لیگ کی تشکیل کی گئی اور یہ لوگ کچھ مایُوس اور کچھ خوش، واپس لوٹ آئے۔

لیکن علامہ اقبالؒ جنہوں نے ساری عمر مُسلمانوں اور اسلام کی خدمت میں صرف کردی تھی۔ اس مایُوسی کے عالم میں اس دُنیا سے رُخصت ہوگئے۔ اجلاس کے صرف دو روز بعد یعنی ۲۱ اپریل ۱۹۳۸ء کو (اِنَّا لِلّٰہِ وَاِنَّا اِلَیہِ رَاجِعُون) اور لوگ ان سے دوبارہ بات کرنے کا شرف بھی حاصل نہ کرسکے۔ جب یہ لوگ لاہور پہنچے تو ان کی تجہیز و تکفین ہو رہی تھی۔

۱۔ 'اقبالؒ کے آخری دو سال' از عاشق حسین بٹالوی، ص ۶۳۷

ڈاکٹر وحید قریشی

پاکستان میں قومیّت کی تشکیل

۱۴؍ اگست ۱۹۴۷ء کو دنیا کے نقشے پر ایک ملک نمودار ہوا جو عالم اسلام میں اپنی نوعیت کا پہلا تجربہ تھا۔ یہ ایک نظریاتی ریاست تھی جس کے عوام نے اسلام کو ایک جذباتی رشتے کے طور پر قبول کیا تھا اور اسے زندگی کی اعلیٰ ترین قدر قرار دیتے ہوئے پاکستان کو "اسلام کی تجربہ گاہ" بنانے کا عہد باندھا تھا۔ پاکستان میں مذہبِ اسلام کو سماجی زندگی کا اہم عنصر اور باہمی ثقافتی رشتوں میں فعّال قوت کے طور پر برقرار اور فعال رکھنے کی مساعی کو جہاں اور کئی منفی اور مرکز گریز قوتوں کا مقابلہ کرنا تھا وہاں خود پاکستان میں قومیت کی تشکیل کا مسئلہ بھی گوناگوں فکری اور سیاسی افکار و خیالات کی زد میں آیا۔ مذہب کی بنیادی اہمیت کو تسلیم کرنے کے باوجود اسے زندگی کے زندہ اور حقیقی مسائل میں ایک مؤثر قوت کے طور پر استعمال کرنے میں کوتاہیاں ہوئیں ان کے اسباب چاہے کچھ ہی ہوں اور اس کی ذمہ داری چاہے کسی فرد واحد، کسی جماعت یا کسی مخصوص طبقے پر ہو، اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ اصولی اور اساسی مباحث اور عملی زندگی کے درمیان تضادات نے جنم لیا، اس سے فکر و نظر کی دنیا بھی انتشار و ابہام سے دوچار ہوئی اور مادی زندگی کے مظاہر بھی کسی مناسب جہت سے محروم

رہ گئے۔ فکری سطح پر یہ سوال اہم تھا کہ پاکستان میں قومیت کی تشکیل کن خطوط پر ہو؟ پاکستانی قومیت کے عناصر ترکیبی کیا ہیں؟ اس ملک میں بسنے والوں کا ماضی کیا تھا؟ جدوجہد آزادی میں کن داخلی اور خارجی اسباب و علل نے حصہ لیا؟ اس نظریاتی ریاست اور دوسرے دنیا میں رائج مختلف نظام ہائے فکر کے درمیان اخذ و انجذاب کے کون کون مرحلے ممکن ہیں؟ ۱۹۴۷ء تک سیاسی وجہ میں یہ دلیل سب سے اہم تھی کہ مسلمان من حیث القوم دوسری اقوام سے الگ ہیں ان کی روحانی اور مادی قدریں اس بات کا تقاضا کرتی ہیں کہ وہ ایک ایسے خطے کا مطالبہ کریں جہاں رہ کر وہ اپنی قدروں کے مطابق زندگی بسر کر سکیں۔ اس کے لیے کئی بنیادی حقائق کا ادراک ضروری تھا۔

۱۔ ہندوستان ایک ملک نہیں ایک برصغیر ہے۔ جس میں ایک قوم نہیں کئی قومیں آباد ہیں

۲۔ برصغیر میں مسلمان ہندوؤں کے بعد سب سے بڑی اکثریت ہیں اور جغرافیائی لحاظ سے کئی علاقوں میں انہیں دوسری اقوام پر عددی برتری حاصل ہے اس لیے ان خطوں میں جہاں وہ اکثریت میں ہیں اپنی زندگی کو اپنے نظریات کے مطابق بسر کرنے کا آئینی حق رکھتے ہیں۔

۳۔ قومیت کی بنیاد جغرافیائی حدود سے بالا ہے، مسلمان بطور مسلمان ایک وحدت ہیں اور اس حیثیت سے وہ ایک قوم ہیں۔

یہ دلیل کہ ہندوستان ایک ملک نہیں ایک برصغیر ہے، اس دلیل سے مربوط ہے کہ جب تک کسی قوم کو کسی خاص علاقے میں مؤثر عددی اکثریت حاصل نہ ہو وہ الگ ملک کا مطالبہ نہیں کر سکتی اور یہ بھی کہ مسلمانوں کی قومیت کی بنیاد جغرافیائی نہیں بلکہ اسلام کے جغرافیائی حدود سے ماورا ہے۔

پاک ہے گردِ وطن سے سرِ داماں تیرا
تو وہ یوسف ہے کہ ہر مصر ہے کنعاں تیرا (اقبال)

بہ الفاظِ دیگر مسلمانوں کا قومی تشخص مخصوص اقدار پر منحصر ہے، جغرافیائی حدود کا پابند نہیں۔ گویا مسلمانوں کی قومیت مغرب کی جغرافیائی، نسلی، لسانی، لونی، شعوبی قومیت سے بھی الگ ہے اور قومیتوں کے جدید تصوّر سے بھی جداگانہ حیثیت رکھتی ہے۔ اس کے عناصر ترکیبی مادی اور جغرافیائی تشکل وصورت کے باوجود ایک تعلیمی اور تہذیبی دائرہ کار کے پابند ہیں۔

پاکستان کے وجود میں آنے کے بعد قومیت کے مجرد تصوارات نے تجسیمی رنگ اختیار کیا۔ مسلمانوں نے برصغیر کی سیاسی جدوجہد میں ایک قوم کے طور پر سیاسی سرگرمی کا اظہار کیا تھا۔ نئے ملک کے وجود میں آنے سے کئی دوررس تبدیلیاں آئیں۔ پاکستان دو منطقوں پر مشتمل تھا، مغربی پاکستان اور مشرقی پاکستان۔ ان خطوں میں بسنے والے مسلمانوں میں "ہندی مسلمان" کی بجائے پاکستانی مسلمان کہلائے۔ ہندی مسلمان وہ تھے جو بھارت میں رہ گئے۔ گویا برصغیر کی مسلمان قوم دو حصوں میں بٹ گئی، ہندی مسلمان اور پاکستانی مسلمان۔ یہ الگ الگ ملکوں کے ایسے باشندے قرار پائے جن کی آئندہ کی جدوجہد کی راہیں بھی مختلف تھیں اور حال کے مسائل و افکار بھی جداگانہ تھے۔ ان کے علاوہ مسلمانوں کی وہ آبادی بھی تھی جو گردش حالات کے تحت نقلِ مکانی پر مجبور ہوئی۔ پاکستان کے قدیم مسلمان باشندوں کے درمیان "مہاجرین" کی مؤثر آبادی آکر بس گئی جس سے تہذیبی اور مادی سطحوں پر بعض اثرات مرتب ہوئے۔ اب پاکستانی قومیت کو جن مسائل کا سامنا تھا۔ ان میں فکری سطح پر سب سے اہم یہ تھا کہ ہندی مسلمان اور پاکستانی مسلمان جداگانہ تشخص کے مظہر سمجھے جائیں اور مہاجرین اور مقامی کے مابین یگانگت اور انجذاب کا ایسا عمل بروئے کار آئے کہ پاکستانی قوم ایک وحدت میں منسلک ہو جائے اور اس کے مختلف باشندوں، مختلف مذاہب کے ماننے والوں اور مسلمان اکثریت کے درمیان بھی ایسی ہم آہنگی پیدا ہو کہ سبھی ایک پاکستانی قوم کہلا سکیں۔ یہ سوال بھی اہم تھا کہ اقلیتوں کی حیثیت پاکستان میں کیا ہے؟ کیا وہ مسلمانوں سے مذہبی اختلاف کے باوصف پاکستانی قوم کا حصہ ہیں یا ان کا مذہبی تشخص ان کی جداگانہ

حیثیت کا متقاضی ہے ؟ اگر غیر مسلم بھی پاکستانی قوم کا حصہ ہیں تو مذہبی بنیاد پر مسلمانوں کو ایک قوم قرار دینے کا کیا مطلب ہے ؟ یہ وہ الجھے ہوئے سوال ہیں جن کو حل کیے بغیر پاکستانی قومیت کی تشکیل ممکن نہیں۔

(۲)

پاکستان ایک نظریاتی مملکت ہے۔ یہ تصور باشندگان پاکستان کے دلوں میں اس قدر راسخ ہے کہ آئندہ کئی برس تک بھی کوئی سیاسی جماعت اس کا اقرار کیے بغیر برسر اقتدار نہیں آسکتی اور ملک کی اس حیثیت کو نظر انداز کر کے کوئی خاص سیکولر نظام رائج کرنے کا دعویٰ بھی عملی صورت اختیار نہیں کر سکتا تاوقتیکہ اس کے پسِ پشت مذہبی اقدار اور روحانی واردات نہ ہوں۔ پاکستان کا سرکاری مذہب اسلام ہے۔ اس خطۂ زمین میں مسلمانوں کی اکثریت ہے جو اپنے آپ کو بطور مسلمان ایک وحدت قرار دیتے ہیں اور اس پر اصرار بھی کرتے ہیں کہ عملی زندگی میں اسلام کے اصول و قوانین کی پابندی کریں گے۔ اصول اور عمل کے درمیانی فاصلوں اور تضادات کی فراوانی کے باوجود اسلام کی روحانی اور مادی اقدار کا عقلی اور جذباتی سطحوں پر برقرار و بحال رہ جانا اس بات کا کافی ثبوت ہے کہ مسلمانوں کے ملی عزائم میں اب بھی اسلام ایک زندہ اور فعال عنصر کے طور پر موجود ہے۔ اب سے نصف صدی قبل علامہ اقبال کے عنوانِ شباب میں امریکی اور انگریز کی قومی حس، ملکی اور جغرافیائی حدود کے حوالے سے بیدار ہوتی ہے، اس کا یہ بھی مطلب ہے کہ عام پاکستانی کی عملی زندگی سے اسلام کے خارج ہو جانے کے باوجود مذہب کی گرفت معاشرے میں اب بھی اتنی قوی ہے کہ خفیف سے خفیف احساس تردید کے موقع پر یہ جذبہ پوری قوت کے ساتھ دوبارہ ابھر آتا ہے اور قومی تشکیل میں اس اہم عنصر کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔

(۳)

قائداعظمؒ نے فرمایا تھا کہ مسلمان متمدن دنیا کی مقرر کردہ ہر تعریف کے مطابق ایک

الگ قوم ہیں۔ مسلمانانِ ہند نے اپنے قومی تشخص کے لیے جو مطالبہ کیا وہ اس بنا پر نہ تھا کہ ہمیں ایک مادی حدود کا پابند ملک درکار ہے بلکہ اس بنا پر تھا کہ متحدہ ہندوستان میں مسلمانوں کی وحدتِ ملی کو کئی خطرات کا سامنا تھا، بطور مسلمان وہ اپنی زندگیوں کو اپنے نظریات کے مطابق بسر نہیں کر سکتے تھے، ان نظریات پر عمل کی آزادی کے لیے انہوں نے الگ ملک کا مطالبہ کیا تھا۔ محض خطۂ ارض اس لیے درکار تھا کہ مسلمان اپنی زندگیوں کو اسلام کے طریق حیات کے مطابق ڈھال سکیں۔ وہ ایسا کر سکے یا نہیں؟ ناکامی کے اسباب کیا تھے؟ اس کی ذمہ داری کس پر عائد ہوتی ہے؟ وہ کون کون سے مرحلے تھے جب بآسانی ایسا کیا جا سکتا تھا اور ہم نے ان مواقع کو کیوں کھو دیا؟ مجرم سیاست دان تھے؟ سیاسی جماعتیں یا ادیب تھے یا شاعر؟ اردو کے ادیب تھے یا علاقائی زبانوں کے؟ یہ بجائے خود اہم مسائل ہیں لیکن میرا خیال ہے کہ دشنام طرازی اور تشدد کا وہ سبق جو ان سوالوں کا لازمی نتیجہ ہے۔ اب اپنی افادیت کھو چکا ہے، ہمیں اپنی معاشرتی زندگی میں تشدد کی بجائے توازن کی اقدار پر بھروسہ کر لینا چاہیے اب کسی قوم کو زیادہ دیر تک منفی قدروں کے سہارے زندہ نہیں رکھا جا سکتا۔

(۴)

قیامِ پاکستان کے فوراً بعد محدود مدت ہی میں "مرکز گریز" رجحانات نے اپنے قدم جما لیے تھے۔ مغربی پاکستان میں یہ رجحانات لسانی مسائل سے شروع نہیں ہوئے بلکہ ان کا آغاز زندگی کے دوسرے شعبوں سے ہوا۔ بیس برس کے اندر ہی صوبہ پرستی برگ و بار لانے لگی۔ پھر علاقہ پرستی اور مقامی کلچر کی حوصلہ افزائی ۱۹۵۸ء کے بعد اس شدت سے ہوئی کہ تین متحارب نظریاتِ قومیت کی لہریں ایک دوسرے سے دست و گریبان ہو گئیں۔ اسلامی تصورِ قومیت کے خدوخال جنہیں نئی مملکت میں ایک مؤثر عنصر کے طور پر کام کرنا تھا، مغربی تصورِ قومیت اور علاقہ پرستی کے زیرِ اثر ماند پڑتے گئے۔ داخلی سیاست کے علاوہ عالمی سیاسیات کے پس منظر میں اس صورتِ حال نے پاکستانی قومیت کو تشکیل پذیر ہونے سے روکا اور عمل کے درمیان

تفاوت نے زندگی کے تضاد کو اور بھی زیادہ پریشان کن بنا دیا۔ قومیت اور اسلام دونوں کا ذکر
اوپرے دل سے اور محض زبانی جمع خرچ کے طور پر ہونے لگا، اس سے اندار کی علی صورتوں ہی کو نہیں
بلکہ ان کی عظمت و حرمت کو بھی نقصان پہنچا۔ قومی شعور کے مادی مظاہر ہیں تین سطحیں اہمیت رکھتی
ہیں، علاقائی سطح، ملکی سطح اور ملی سطح، ان تینوں سطحوں میں کامل ہم آہنگی اور توازن ہی صحیح ملی قومیت
کی نشو و نما کے ضامن ہیں۔ قوم اور ملت کے الفاظ قرآن پاک میں بھی آئے ہیں۔ علامہ اقبال نے
مسلمانوں کے تصورِ وطنیت پر بحث کرتے ہوئے کلام پاک کے حوالے سے قوم اور ملت کے
فرق کی وضاحت کی ہے۔

پہلا اقتباس

"جہاں تک میں سمجھ سکا ہوں، قرآنِ حکیم میں جہاں جہاں اتباع اور شرکت کی
دعوت ہے وہاں لفظ ملت یا امت وارد ہوتا ہے، کسی خاص قوم کے اتباع
یا اس کی شرکت کی دعوت نہیں۔ یہ اتباع و اطاعت کی دعوت اس لیے ہے کہ
ملت نام ہے ایک دین کا، ایک شرع و منہاج کا۔ قوم چونکہ کوئی شرع و دین نہیں
اس لیے اس کی طرف دعوت اور اس سے تمسک کی ترغیب عبث تھی۔ کوئی
گروہ ہو، خواہ وہ قبیلے کا ہو، نسل کا ہو، ڈاکوؤں کا ہو، تاجروں کا ہو، ایک
شہر والوں کا ہو، جغرافیائی اعتبار سے ایک ملک یا وطن والوں کا ہو، وہ
محض گروہ ہے رجال کا یا انسانوں کا۔ وحیِ الٰہی یا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے نقطۂ
خیال سے ابھی وہ گروہ ہدایت یافتہ نہیں ہوتا۔ اگر وحیِ یا نبی اس گروہ میں
آئے تو وہ اس کا پہلا مخاطب ہوتا ہے، اس لیے اس کی طرف منسوب بھی ہوتا
ہے۔ مثلاً قومِ نوحؑ، قوم موسیٰؑ، قوم لوطؑ۔ لیکن اگر اس گروہ کا مقتدا کوئی بادشاہ
یا سردار ہو، گروہ اس کی طرف بھی منسوب ہوگا، مثلاً قوم عاد، قوم فرعون۔
اگر ایک ملک میں دو گروہ اکٹھے ہو جائیں اور اگر وہ متضاد قسم کے رہنماؤں کے

گروہ ہوں تو وہ دونوں منسوب ہو سکتے ہیں مثلاً جہاں قوم موسیٰ تھی وہاں وہاں قومِ فرعون بھی تھی۔''

''ہر مقام پر جہاں قوم کہا گیا، وہاں وہ گروہ عبارت تھا۔ جو ابھی ہدایت یافتہ اور غیر ہدایت یافتہ افراد پر مشتمل تھا۔ جو افراد پیغمبر کی متابعت میں آ گئے توحید تسلیم کرتے گئے، وہ اس پیغمبر کی ملت میں آ گئے'' اس کے دین میں آ گئے یا واضح تر معنوں میں مسلم ہو گئے۔ یاد رہے کہ دین و ملت کفار کی بھی ہو سکتی ہے ..... ایک قوم کی ایک ملت یا اس کا منہاج تو ہو سکتا ہے لیکن ملت کی قوم کہیں نہیں آیا۔ اس کا مفہوم یہ ہے کہ خدا نے قرآن میں ایسے افراد کو جو مختلف اقوام و ملل سے نکل کر ملتِ ابراہیمی میں داخل ہو گئے ان کو داخل ہونے کے بعد لفظ قوم سے تعبیر نہیں کیا بلکہ اُمت کے لفظ سے کیا ہے۔ ان گزارشات سے میرا مقصد یہ ہے۔ کہ جہاں تک میں سمجھ سکا ہوں قرآنِ کریم میں مسلمانوں کے لیے امت کے علاوہ اور کوئی لفظ نہیں آیا .... قوم رجال کی جماعت کا نام ہے اور یہ جماعت باعتبار قبیلہ، نسل، رنگ، زبان، وطن اور اخلاق ہزار جگہ اور ہزار رنگ میں پیدا ہو سکتی ہے، لیکن ملت سب جماعتوں کو تراش کر ایک نیا اور مشترک گروہ بنائے گی۔ گویا ملت جاذب ہے اقوام کی اور خود ان میں جذب نہیں ہو سکتی۔''

حرفِ اقبال، ص: ۲۵۷-۲۵۹

دوسرا اقتباس

''اگر قومیت کے معنی حب الوطنی یا ناموس وطن کے لیے جان قربان کرنے کے ہیں تو یہ اسلام کے خلاف نہیں۔ قومیت کا اسلام سے اس وقت تصادم ہوتا ہے جب وہ ایک سیاسی تصور بن جاتی ہے اور اتحاد انسانی کا بنیادی اصول ہونے کا دعویٰ کرتی ہے اور یہ مطالبہ کرتی ہے کہ اسلام شخصی عقیدے کے پس منظر میں

چلا جائے اور قومی زندگی میں ایک حیات بخش عنصر کی حیثیت سے باقی نہ رہے۔"

(حرفِ اقبال، ص ۱۷۳)

تیسرا اقتباس:

"قومیت کا مسئلہ مسلمانوں کے لیے ان ممالک میں پیدا ہوتا ہے جہاں وہ اقلیت میں ہیں اور جہاں قومیت کے مغربی تصور کا تقاضا ہے کہ مسلمان اپنی ہستی مٹا دیں۔ جن ممالک میں مسلمان اکثریت میں ہیں، اسلام قومیت سے ہم آہنگی پیدا کر لیتا ہے کیونکہ یہاں اسلام اور قومیت عملاً ایک ہی چیز ہیں۔ جن ممالک میں مسلمان اقلیت میں ہیں، مسلمانوں کی یہ کوشش کہ ایک تہذیبی وحدت کی حیثیت سے خود مختاری حاصل کی جائے حق بجانب ہوگی۔ دونوں صورتیں اسلام کے بالکل مطابق ہیں۔"

(حرفِ اقبال، ص ۱۷۳)

ان اقتباسات سے چند بنیادی نتیجے نکلتے ہیں:

۱۔ ملت کا دار و مدار ایک خاص تنزیہی تصور پر ہے۔

۲۔ قومیت کے معنی حب الوطنی یا ناموس وطن کے لیے جان قربان کرنے کے ہیں۔ تو یہ اسلام کے خلاف نہیں۔ قومیت کا اسلام سے اس وقت تصادم ہوتا ہے جب وہ ایک سیاسی تصور بن جاتی ہے اور اتحاد اسلامی کا بنیادی اصول ہونے کا دعویٰ کرتی ہے۔

۳۔ حب الوطنی کی بنیاد ارضی رشتوں کے استحکام کی بجائے ان کی وسعت پذیری پر ہے۔ اقبال وطن کو مکان سے نکال کر زمان میں پھیلانے کے قائل تھے۔

۴۔ ان ممالک میں جہاں مسلمانوں کی اکثریت ہے وہاں اسلام اور قومیت عملاً ایک ہی چیز ہیں۔ اس لیے ایک دوسرے سے متصادم نہیں

ان نکات چہارگانہ پر غور کیجئے تو اسلام کا تصوّر قومیت تین مدارج پر مشتمل نظر آتا ہے۔

اوّل ان سب سے اوپر کے درجے میں مسلمانوں کا بطور ملّت مستحکم ہو کر اور تدریجی عمل کے ذریعے ملّتِ واحد میں متشکل ہونا اور جو تصورات رستے میں حائل ہوں ان کی بیخ کنی کرنا۔

دوسرے درجے پر کسی خطۂ ارض میں جہاں مسلمانوں کی اکثریت ہو حب الوطنی کے نفسیاتی عوامل کی پرداخت کرنا۔ لیکن ان عناصر کی سرکوبی جو اتحادِ اسلامی کے بنیادی اصول کے خلاف ہوں اور مسلمانوں کو دیگر ملکوں کے مسلمانوں سے جدا کر کے نسلی یا لونی یا شعوبی یا ملکی یا علاقائی بنیادوں پر جدا کرتے ہیں۔

تیسرے درجے پر حب الوطنی کی وہ محدود صورت آتی ہے۔ جس میں اپنے صوبے، اپنے ضلعے یا اپنے شہر یا علاقے کی محبت شامل ہو اس محبت کو بھی مکان کی قید سے نکال کر زمان کی وسعت میں سمونے کی ضرورت ہے۔

مغربی تصوّرِ قومیت لسانی، لونی، شعوبی، جغرافیائی اور اقتصادی عوامل کو ملکی سطح پر محدود کرتا ہے اور وسعت پذیری کے اس عمل کی نفی کرتا ہے جو مسلمانوں کو ایک ملّت واحد میں منسلک کر سکے۔ اسی طرح علاقائیت کا تصوّر بھی علاقائی زبان، علاقائی کلچر اور علاقائی رسم و رواج کے استحکام کے ذریعے وسعت پذیری کے عمل کی نفی پر منتج ہوتا ہے اور علاقائیت کو منتہا و مقصود جان کر قومی تشخص اور اس سے بڑھ کر ملّی تشخص کے تصورات کو دھندلانے کا سبب ہو جاتا ہے۔ ابھی جو کچھ عرض کیا گیا ہے اس کا یہ مطلب نہیں کہ اسلام مقامی عناصر کی حوصلہ شکنی کرتا ہے یا یہ کہ ملکی سطح پر استحکام کا قائل نہیں۔ ایسا ہرگز نہیں، اسلام روحانی اقدار کے ساتھ ساتھ مادی اقدار کو بھی اہمیت دیتا ہے اور مادی مسائل کے وجود سے انکار نہیں کرتا بلکہ ان سے کام لینے کا قائل ہے۔ مختلف ممالک میں اسلام کے فروغ کی تاریخ پر غور کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ مسلمانوں نے جہاں وہ گئے اور جہاں بھی وہ جا کر بس گئے

ان مقامات اور ان علاقوں کو اپنا وطن سمجھا۔ بلکہ واپسی کے امکانات کو خارج کرنے کیلئے اپنی کشتیاں جلادیں۔ جغرافیائی حدود کی یہ نفی مقامی عناصر کے انجذاب کا باعث ہوئی۔ انہوں نے ہر علاقے کے کلچر، ہر علاقے کی روایات، ہر علاقے کی زبان، رسم ورواج اور سماجی زندگی کے جملہ مظاہر کو اختیار کیا۔ اس طرح جس ملک میں بھی گئے اس کی تمدنی زندگی، مادی حقائق اور زبان وبیان کی جملہ روایات کو بھی اپنا لیا۔ یہ تاریخی عمل کے صحیح ادراک پر مبنی تھا۔ مسلمانوں کا کلچر، مسلمانوں کی روایات اور مسلمانوں کی طرز زندگی کے مختلف پہلو تنوع کا نقشہ پیش کرتے ہیں۔ ہر علاقے، ہر ملک اور برصغیر کے مادی وسائل ورجحانات کو اس حد تک قبول کیا گیا جس حد تک وہ اسلام کے بنیادی افکار ونظریات سے متصادم نہ تھے۔ ردوقبول کا یہ عمل اس اساسی نقطۂ نظر کے تحت ہوا کہ وہ عناصر جو مددومعاون ہو سکتے تھے انہیں قبول کرلیا گیا۔ یہ سماجی عمل، رسم ورواج، طرزِ بودوباش، ادبی روایات، فلسفیانہ افکار اور لسانی مسائل سبھی میں یکساں جاری وساری رہا۔ یہ تنزیہی طریقِ کار جو مکان سے زمان کی طرف جانے کا تاریخی عمل بھی ہے، قومی تشخص کی جان ہے اور اس کا احساس کیے بغیر پاکستان میں قومیت کی تشکیل کے مسائل کو صحیح تناظر میں نہیں دیکھا جاسکتا۔

(۵)

علاقائی محبت سے ملکی محبت اور ملکی محبت سے ملّی محبت تک کے تینوں دائرے اپنی اپنی حدود میں مشترک اقدار کی تلاش اور ان کی تنظیم پر منحصر ہیں، لیکن اقدار اور ان سے متعلق خواہشات و عزائم کی درجہ بندی کا لحاظ نہ رہے تو معاشرتی انتشار اور بحران سے دامن نہیں بچایا جاسکتا۔ پاکستان میں داخلی فکری تضاد نے خارجی حقائق کے درمیان ربط وآہنگ کی عدم موجودگی کے ساتھ مل کر معاشرے کو کئی لحاظ سے منتشر اور تہذیبی اقدار کو مضمحل کردیا ہے۔ اقتصادی عوامل، ملکی سطح پر نظم وضبط اور توازن وترتیب میں مدد دے سکتے تو ان سے پاکستانی قومیت کی تشکیل میں بڑی مدد مل سکتی تھی۔ سیاسی عدمِ استحکام اور دولت کی غیر مساوی تقسیم

نے ایک طبقے کو امیر سے امیر تر اور دوسرے کو غریب سے غریب تر کر دیا۔ اس سے معاشرے کا داخلی آہنگ بری طرح مجروح ہوا۔ اس کا اثر زندگی کے جملہ مظاہر پر پڑا۔ بے اطمینانی، نفرت، منافقت اور سیرت کشی اسی عدم توازن کا ایک بالواسطہ اظہار تھے۔ قومیت کی جدوجہد میں تینوں دائروں میں عدمِ توازن بڑھ جائے تو پاکستانی قومیت کی تشکیل و تعمیر کا عمل سست ہو سکتا ہے۔ اور ایسے میں علاقائی اور صوبائی عصبیتوں کو فروغ کا موقع ملے گا۔ زندگی کئی عوامل پر مشتمل ہے، اقتصادی، سیاسی، سماجی، ادبی دوائر میں قومیت کی مناسب نشو و نما اور زندگی کے مسائل میں توازن اور توانائی کی بحالی پاکستانی مسلمانوں کی تنظیم نو میں اہم عنصر کے طور پر کام کر سکتی ہے۔ خوف، دہشت، نفرت اور حقارت چاہے خارجہ پالیسی ہی کا حصہ ہو بہر حال منفی قدریں ہیں اور منفی قدروں کا اثر قومیت کی تشکیل میں محدود اور عارضی ہوتا ہے۔ خارجہ پالیسی کا ذکر آیا ہے تو پاک بھارت تعلقات کا مسئلہ بھی اہم ہے۔ دونوں ملکوں کے درمیان تعلقات کی نوعیت پاکستانی قومیت پہ اثر انداز رہی ہے۔ برصغیر کی تقسیم کے بعد ہندو مسلم فسادات کے زیرِ اثر برابر مظلوم مسلمانوں کو پاکستان میں پناہ لینی پڑی ہے۔ ملی احساسات کا تقاضہ بھی یہی تھا کہ نئے آنے والوں کو تحفظ دیا جاتا۔ تہذیبی سطح پر اس کا اثر یہ ہوا کہ مہاجر آبادی کی تہذیبی اقدار میں ہر بار نیا خون شامل ہوا۔ اسے بعض حلقوں میں ثقافتی یلغار سمجھا گیا۔ جس سے قومی کردار کی نشو و نما کی رفتار سست ہو گئی۔ پاکستان کی آبادی کے مختلف حصوں میں ابلاغ عامہ کے ذرائع کی مدد سے باہمی اعتماد بحال کرنے کی شدید ضرورت ہے۔ آئندہ پاکستان بھارت تعلقات کی کیا صورت ہوتی ہے اور بھارت کا رویہ بھارتی مسلمانوں کے بارے میں کیا ہوتا ہے اس بارے میں کچھ کہنا قبل از وقت ہوگا۔ لیکن ہماری خارجہ پالیسی اور بھارت کی داخلی پالیسی میں اگر کوئی نمایاں تبدیلی آئی تو اس کا اثر پاکستان کی تہذیبی زندگی پر ضرور پڑے گا۔

مثبت قدروں کے فروغ کے علاوہ اقتصادی اور سیاسی استحکام بھی قومیت کی تشکیل میں اہم کردار ادا کرتا ہے۔ حال ہی میں ان سطحوں پر کچھ تبدیلیاں آئی ہیں جن میں سے

ایک کا ذکر ضروری ہے۔ زرعی مسائل کے سلسلے میں مثبت اقدام اٹھایا گیا جس کا کچھ زیادہ چرچا نہیں ہوا لیکن میرا خیال ہے کہ قومیت کی تشکیل کے سلسلے میں اس انتہائی اہم قدم کی اہمیت کا احساس ضروری تھا۔ کچھ عرصے سے مختلف صوبوں میں آزادی کا رجحان بڑھ رہا تھا، زرعی پیداوار کی نقل مکانی پر پابندی بھی ایک ایسے مرحلے پر آ گئی تھی کہ مختلف صوبوں کی اکانومی آزاد بنیادوں پر پھولنے پھلنے لگی تھی۔ اگر اس عمل کو خوراک کی بین الصوبائی حمل و نقل کی پالیسی کے ذریعے بروقت نہ روکا جاتا تو مستقبل قریب میں اس سے صوبوں میں علیحدگی پسندی کے رجحانات کو تقویت ملتی اور یہ پاکستانی سالمیت کے حق میں سخت مضر ہوتا۔ پاکستان کے مختلف صوبوں کو اقتصادی لحاظ سے اگر ایک دوسرے پر منحصر کیا جا سکے تو اس سے قومی یک جہتی کو فائدہ پہنچے گا۔ اس جہت میں ابھی مزید مساعی کی ضرورت ہے۔

(۶)

ملکی سالمیت اور پاکستانی قومیت کے لیے زبان کے کردار کو بھی نظر انداز نہیں کیا جا سکتا، زبانوں کا مسئلہ متحدہ ہندوستان کے زمانے ہی سے ادبی اور لسانی سے زیادہ سیاسی رہا ہے۔

زبان کی حیثیت کے جائزے سے پہلے یہ دیکھنا بھی ضروری ہے کہ تاریخ اسلام سے زبانوں کے بارے میں مسلمانوں کی روش کا کیا اندازہ ہوتا ہے۔ مسلمانوں کے نزدیک زبان اظہار کا وسیلہ ہے۔ دنیائے اسلام کے مختلف خطوں میں مختلف زبانیں رائج ہیں۔ کلام پاک عربی زبان میں نازل ہوا۔ اس لحاظ سے مسلمانوں کی علمی اور مذہبی زندگی کیلئے اس کی اہمیت ہر زمانے اور ہر دور میں قائم رہی۔ جب ایران میں اسلام کو فروغ حاصل ہوا تو خود عربی علم و ادب میں ایرانیوں نے وہ کارہائے نمایاں انجام دیئے کہ اگر آج ان کی تحریروں کو عربی ادب سے خارج کر دیا جائے تو اس کا سب سے اہم اور قابل قدر حصہ ہماری نظروں سے اوجھل ہو جاتا ہے۔ جب مسلمانوں کے قدم ہندوستان و پاکستان کی زمین پر آئے تو یہاں

دینی علوم کی ترویج میں عربی زبان کو تفوق اور برتری حاصل رہی۔ لیکن تاریخ اسلام کی ورق گردانی سے معلوم ہوتا ہے۔ کہ ماضی میں عالمِ اسلام میں کبھی بھی لسانی بنیادوں پر کوئی سیاسی مسئلہ نہیں اٹھا۔ ایران میں عربی کی علمی برتری کے باوجود فارسی زبان کی ترقی ہوتی رہی اور اس کے جلو میں مختلف مقامی بولیاں پنپتی رہیں لیکن زبان کی بنیاد پر عصبیت کا کوئی اظہار نہیں ہوتا۔ ہندوستان میں عربی کے دوش بدوش ابتدا ہی سے فارسی دفتری سرکاری اور بول چال کی حیثیت سے رائج رہی۔ مقامی زبانیں اپنے اپنے طور پر کام کرتی رہیں۔ زبان مسلمانوں کے لیے عصبیت یا جغرافیائی وطنیت کا وسیلہ نہ تھی۔ ہر علاقے کے اعتبار سے زبانوں کا مسئلہ دراصل درجہ بندی کے ایک مقرر اصول کے مطابق طے پاتا رہا۔ مذہبی لحاظ سے عربی زبان کی تعلیم اور ترقی ہمیشہ مسلمانوں کے نزدیک اہم تھی۔ اس کے بعد عالم اسلام میں علمی اور ادبی زبان کے طور پر فارسی کو اہمیت ملی۔ اس کے بعد ملک کے اعتبار سے ملکی زبان کا درجہ آتا ہے جس میں کاروباری، دفتری، معاشرتی اور تعلیمی ضروریات پوری ہوتی رہیں۔ اس کے بعد علاقائی زبانوں کا سکہ چلتا تھا۔ زبانوں کی یہ درجہ بندی ہر دور میں قائم رہی ہے۔ اسلام نے مختلف ملکوں کی زبانوں کو برقرار رکھا لیکن اسے اسلامی معاشرے کے بنیادی رجحانات سے متصادم ہونے سے روکا۔

(۷)

برصغیر میں جب آزاد مسلم ریاست کا مطالبہ کیا گیا تو زبان کا مسئلہ بھی توجہ کا باعث تھا۔ اردو ہندی جھگڑے نے بیسویں صدی کے اوائل میں سیاسی اہمیت حاصل کر لی تھی۔ اردو مسلمانوں کی اور ہندی ہندوؤں کی زبان قرار دی گئی۔ اردو کا لسانی پیکر ہند آریائی تھا لیکن اس کا ذخیرۂ الفاظ کچھ اس طرح عربی فارسی سے مربوط تھا کہ اردو کی عام فضا اسلامی رنگ لیے ہوئے تھی۔ قائداعظم نے تقاریر میں اردو کی اس مذہبی اور ثقافتی حیثیت پر بہت زور دیا ہے اور اسے پاکستان کی قومی زبان قرار دیتے ہوئے اہم دلیل تسلیم کیا۔ پاکستان بننے

کے بعد لسانی مسائل کچھ زیادہ الجھ گئے اور یہ گرہ اب تک نہیں سلجھ سکی۔ تقسیم کے عمل سے سماجی دائرہ کار میں کچھ نئے مسائل ابھر آئے۔ مغربی پاکستان میں صوبائی زبانیں تیزی سے ترقی کے مراحل طے کر رہی تھیں۔ مہاجر آبادی کی آمد سے سماجی اور تہذیبی میدانوں میں اردو بولنے والوں کی ایک مؤثر جماعت مغربی پاکستان آئی اور مختلف صوبوں میں محدود تعداد میں بس گئی۔ جغرافیائی لحاظ سے اس کا مخصوص لسانی خطہ کراچی تھا۔ اردو مغربی پاکستان کے کسی صوبے کی بول چال کی زبان نہ تھی۔ پنجاب میں اردو کی ترقی کا دائرہ کار ایک صدی تک پھیلا ہوا تھا۔ یہاں علاقائی عصبیت کی رو بھی کمزور تھی۔ اس لیے تقسیم کے بعد اردو کی حمایت میں پنجاب نے زیادہ حصہ لیا تو اس سے بعض اندیشے بھی پیدا ہوئے۔ اس احساس عدمِ تحفظ کا سبب یہ تھا کہ مغربی پاکستان کے مختلف صوبے اقتصادی اور سماجی ترقی کے مختلف مراحل میں تھے۔ اور ان میں یکساں عوامل کی کارکردگی سے پیدا ہونے والی وحدت ابھی نہ آئی تھی اور اقتصادی طور پر پس ماندہ علاقوں کو نظر انداز ہو جانے کا احساس بھی تھا۔ اس مرحلے پر مغربی جمہوریت اور اسلام کے درمیان فکر و نظر کی ہم آہنگی کی تلاش کے علاوہ کچھ نئے افکار بھی آئے۔ علاقائی قومیت، علاقائی کلچر اور متعلقہ مسائل بھی سماجی زندگی کے زندہ حقائق تھے جن کا لسانی سطح پر حل ضروری تھا کیونکہ ان مسائل کے موزوں حل کے بعد پاکستانی قومیت اور ملی تشخص کا خواب شرمندہ تعبیر نہیں ہو سکتا۔

(۸)

اُردو پاکستان کے کسی علاقے کی بول چال کی زبان نہ تھی۔ اُردو کو حصولِ پاکستان کی جدوجہد میں قومی زبان کے طور پر اختیار کرنے کا فیصلہ ہوا تھا کیونکہ یہ اسلامی افکار و اعتقادات کی وارث قرار پائی تھی۔ پاکستان میں اُردو واحد بین الصوبائی زبان تھی جس کے ذریعے مختلف صوبے باہمی اشتراک اور ہم آہنگی اختیار کر سکتے تھے۔ اُردو بولنے والوں کی آبادی کا ایک اہم حصہ پاکستان میں منتقل ہو چکا تھا۔ مغربی پاکستان میں ہجرت کرنے والوں میں اقلیتی صوبوں کے مسلمان باشندے

بھی تھے اور مشرقی پنجاب کے مسلمان بھی۔ تہذیبی لحاظ سے مشرقی پنجاب کی مہاجر آبادی مقامی آبادی میں جلد جذب ہوگئی۔ دوسرے علاقوں سے آنے والوں کے رسم و رواج، معاشرتی آداب اور بعض علاقائی تشخصات مقامی آبادی سے مختلف تھے اس لیے یہاں مقامی باشندوں میں جذب ہونے کا عمل بہت سست تھا۔ اردو بول چال کا کوئی واضح حلقہ ہو سکتا تھا تو وہ کراچی اور اس کے آس پاس کا علاقہ ہے۔ موجودہ پاکستان کے مختلف صوبوں کے درمیان اشتراک اور رابطے کا وسیلہ کون سی زبان ہو؟ یہ سوال جتنا اہم ہے اتنا ہی مشکل بھی ہے اور جب تک علاقائی زبانوں اور قومی زبانوں کی حدود اور دائرہ کار کا تعین نہ ہو، اس وقت تک سیاسی اور سماجی سطح پر یہ مسئلہ حل طلب رہے گا۔ اسے سلجھانے کے لیے لسانی، سماجی اور سیاسی سطح پر چھان بین کے علاوہ اس تنزیہی اصول کو بھی پیش نظر رکھنا پڑے گا جو ملی تشخص کی جان ہے اور جس کی بنیاد پر زبانوں کی درجہ بندی کا طریق کار متعین کیا گیا ہے۔ عربی، فارسی، قومی زبان اور علاقائی زبانوں کے دائرہ عمل کو ایسے معاشرے میں متعین کرنا اشد ضروری ہو جاتا ہے جہاں انتشار و افتراق کے عناصر شدت اختیار کر کے فکری جہت کو دھندلانے کا سبب ہو رہے ہوں اور سوسائٹی اپنا نصب العین تک پس پشت ڈال چکی ہو۔

(۹)

میں نے ابھی ایک سوال اٹھایا تھا کہ مختلف صوبوں کے درمیان رابطے کی زبان کون سی ہو؟ اردو زبان کو قومی زبان تسلیم کیا گیا تھا۔ جدوجہد آزادی میں اسے مسلمانان برصغیر کی مشترک قومی زبان قرار دیا گیا، جس میں مسلمانوں کی بہترین ملی روایات، ثقافتی تاریخ، مذہبی اور فکری رجحانات محفوظ تھے۔ پاکستان کے قیام کے بعد جہاں مسلمانان برصغیر کے سیاسی تصورات کو جغرافیائی شکل و صورت ملی وہاں زبان کو مادی حصار میں دیکھنے اور محفوظ کرنے کا شعور ثقافتی عوامل کا منطقی نتیجہ تھا۔ مرکز گریز رجحانات کی نشو و نما نے دوسرے میدانوں کے علاوہ لسانی مسائل کو بھی علاقائی اور صوبائی حدود کے حوالے سے دیکھنا شروع

کیا۔ پاکستان کی تاسیس کے کچھ ہی عرصے بعد علاقائی زبانوں کی حمایت میں آوازیں اٹھنے لگی تھیں اور مرکزی اور اساسی کلچر کی جگہ علاقائی اور مقامی کلچر پر اصرار ہونے لگا تھا۔ اردو پاکستان میں کسی صوبے کی بول چال کی زبان نہ تھی۔ اردو بولنے والی آبادی اپنے ساتھ مخصوص علاقائی تشخصات لے کر آئی تھی۔ اردو کا ماضی اپنے ساتھ لکھنؤ اور دلی کی اعلیٰ ادبی اقدار بھی لے کر آیا تھا۔ باہمی ہم آہنگی کا عمل تیز ہوتا تو نووارد کلچر اور مقامی کلچر کا خمیر ایک ہو جاتا، اس سے اردو زبان اور علاقائی زبانوں کے درمیان اتحاد و اشتراک کے رستے کھل سکتے تھے۔ لیکن یوں محسوس ہوتا ہے کہ مغائرت حائل رہی، یہ کہنا مشکل ہے کہ مقامی یا مہاجر میں قصور کس کا ہے ایک گروہ اس کی ذمہ داری مہاجرین پر ڈالتا ہے کہ انہوں نے مقامی فضا میں گھل مل کر رہنے کی سعی نہ کی اور اپنے الگ تشخص کو برقرار رکھنے پر اصرار کیا، حتیٰ کہ بہت کم ایسے یوپی کے مہاجر تھے جنھوں نے صوبائی زبانوں کو روزمرہ کے روابط میں استعمال کیا ہو۔ ان کی منطق یہ ہے کہ یوپی میں مسلمان اقلیت میں تھے۔ اقلیت کی نفسیات دفاعی مورچے کی نفسیات ہوا کرتی ہے، مہاجرین بھی نفسیاتی مزاج لے کر وارد ہوئے اور اپنے آپ کو یہاں کی سوسائٹی کا حصہ نہ بنایا اور مقامی روایات و اقدار کو نہ اپنایا۔ دوسرا گروہ اس کی ذمہ داری مقامی آبادی پر ڈالتا ہے کہ انہوں نے ملی مفادات کو پسِ پشت ڈال کر علاقائی رجحانات کی ضرورت سے زیادہ حوصلہ افزائی کی اور مہاجرین کو پاکستان میں غیر ملکی اور بدیسی جانا۔ یہ کہنا مشکل ہے کہ کون سا طبقہ سچائی پر ہے: تاہم اس سے اتنا اندازہ ضرور کیا جا سکتا ہے کہ پاکستان کی قومیت کی تشکیل میں کہیں نہ کہیں رخنہ ضرور پڑا ہے۔ مہاجر اور مقامی کے علاوہ علاقائی اور صوبائی عصبیتوں نے حالات کو اور پیچیدہ کر رکھا ہے۔[1]

میزا احمد نے THE CIVIL SERVANTS IN PAKISTAN میں ایک سوال

---

[1] کتاب مذکور، ص: ۱۱۱، ۱۱۲

نامے کے ذریعے اعلیٰ سرکاری افسروں کے جو اعداد و شمار جمع کیے، ان میں اس سوال کے جواب میں کہ آیا سرکاری افسروں کے فرائض منصبی پر علاقائی میلانات اثر انداز ہوتے ہیں یا نہیں جو جواب وصول ہوئے ہیں ان میں ۶۳،۵ فیصد افسروں نے علاقائی جھکاؤ کا اقرار کیا۔

یہ بات اس کا اشارہ ہے کہ پاکستان کی ذہین نسل کی سوچ کن منزلوں میں داخل ہو رہی ہے۔ اس امتیاز کا الزام چاہے کسی کے سر آئے، حق یہ ہے کہ ملکی تشخص کو جغرافیہ سے الگ بھی نہیں کیا جا سکتا۔ ملی تشخص مکان سے ماورا ہے، لیکن کسی ایک ملک میں رہنے والوں کو ملی تشخص کی نفی کیے بغیر جغرافیائی حد بندی کے درمیان رہ کر ہی اپنی مشترک اقدار کا سراغ لگانا پڑتا ہے۔ افراد کے علاوہ زبان بھی جغرافیائی حصار کی مقید ہے۔ اردو زبان کو پاکستان کی ملکی زبان قرار دیتے ہوئے اس بات کا احساس و ادراک بھی ناگزیر ہے کہ اردو کو صوبائی زبانوں سے ایسا رشتہ استوار کرنا چاہیئے کہ مغائرت کی جگہ اتحاد فکر و عمل کی راہیں ہموار ہوں۔ دلّی اور لکھنؤ اردو کے ماضی تھے۔ اردو ادب کی تاریخ میں ان ادوار کی اہمیت مسلّم ہے اور جب بھی اردو ادب کی کوئی تاریخ لکھی جائے گی، دلّی اور لکھنؤ کی ادبی اور لسانی کارکردگی کا ذکر نہایت شاندار الفاظ میں ہوگا اور ہونا چاہیئے لیکن ہمارا ماضی ہمارا حال نہیں ہے۔ اگر اردو زبان کی طنابیں کس کر اسے زندہ حوالوں کی بجائے مردہ حوالوں کا پابند کیا گیا۔ اگر اردو کے مقامی بول چال سے قریب آنے کا فطری عمل دلّی اور لکھنؤ سے سند ڈھونڈنے کی لاطائل کوشش میں صرف ہو گیا، اگر اردو کو بطور زندہ زبان اپنی جڑیں پاکستان کی سرزمین میں پیوست کرنے کا موقع نہ ملا تو مستقبل کا مؤرخ ہمیں کبھی معاف نہیں کرے گا۔ اردو میں قومی، بین العلاقائی اور رابطے کی زبان رہنے کی پوری صلاحیت ہے لیکن وہ اردو دلّی اور لکھنؤ کی اردو نہیں ہوگی۔ پاکستان کی اردو ہوگی، وہ جسے مقامی روزمرے، مقامی محاورے، مقامی تذکیر و تانیث اور مقامی معاشرتی زندگی کا عکاس ہونا پڑے گا۔ نئی لسانی تشکیلات کا مسئلہ تنہا زبان کا مسئلہ نہیں۔ اردو زبان اور سارا دو کلچر[۱]

علاقائی زبانیں اور علاقائی کلچر، قومی زبان اور قومی کلچر، ملی تشخص اور ملی کلچر ـــــ زبان اور کلچر کے یہ تانے بانے ہمیں ایک بار پھر تہذیبی اقدار کی طرف لے جاتے ہیں اور خیالات کی ڈور، سیاسی اور سماجی تحفظات پر آ کر رک جاتی ہے۔ معاشرتی بحران لسانی اور تہذیبی دونوں سطحوں پر آنے والے طوفان کی خبر دیتا ہے۔ اب دو ٹوک فیصلہ کرنا ہو گا کہ علاقائی زبانوں کی نشوونما کا اصل میدان کون سا ہے اور قومی زبان کا دائرۂ عمل کہاں تک ہو گا؟ مکان سے زمان کا سفر قربانیاں بھی چاہے گا۔ اور ایثار بھی۔ اب یہ ہم پر منحصر ہے کہ ہم لسانی مسائل میں افہام و تفہیم کے راستے سے وحدتِ فکری تک آتے ہیں یا کشمکش کی راہ سے۔ آخری فیصلہ نیتوں پر منحصر ہے اور نیتوں کا حال خدا بہتر جانتا ہے۔

پروفیسر محمد عثمان

اقبال اور پاکستان کی تعمیرِ نو

اقبال شاعر بھی تھے۔ اقبال فلسفی اور صوفی بھی تھے۔ اقبال مدبّر اور سیاستدان بھی تھے اور اقبال مشرق بالخصوص عالم اسلام کے ایک عظیم مفکّر بھی۔ اقبال کی یہ سب حیثیتیں اپنی اپنی جگہ پر مسلّم ہیں اور کسی ہوش مند انسان اور دیانت دار مبصّر کے لیے ان شعبوں میں ان کی عظمت فکر و نظر سے انکار ممکن نہیں، تاہم ان سب حیثیتوں سے الگ اور بالا اقبال کی ایک اور اہم حیثیت بھی ہے جس کی طرف ہم نے کچھ زیادہ توجہ نہیں دی۔ اس کی غالباً سب سے بڑی وجہ یہ ہے کہ اُردو تنقید ابھی تک اسی ڈگر پر چل رہی ہے جس پر آج سے کوئی سو برس پہلے اس نے اپنا سفر شروع کیا تھا، ہم آج بھی اسلوبِ بیان، تشبیہ و استعارہ، بندشِ الفاظ او اسی قبیل کے دوسرے محاسنِ لفظی پر جان دیتے ہیں اور اپنے شعر و ادب کے ضمن میں بیشتر انہی کا ذکر کرتے ہیں لیکن ان محاسن لفظی کے پیچھے جو تعمیری ذہن اور جو عظیم تخیل کسی اقبال جیسے بڑے فنکار کے یہاں کارفرما ہوتا ہے، ہم فطرتاً اسے نظرانداز کرنے کے عادی ہیں۔ خدا کا شکر ہے کہ اِدھر کچھ عرصے سے اقبال کے سلسلے میں ان تعمیری اور قومی اہمیت کے گوشوں پر بھی نگاہ پڑنے لگی ہے۔

اگر ان مصنوعات کا، ان امور کا، ان مسائل کا شمار کیا جائے جن میں اقبال کو زندگی

بھر گہری دلچسپی رہی اور جن کی خاطر انہوں نے اپنا جگر خون کیا، تو ان کی تعداد خاصی نکلے گی۔
اقبال کو انسان اور اس کے مقام و مستقبل سے بہ طور ایک مخلوق اور جنس کے بے پناہ دلچسپی
تھی اور کائنات کی اعلیٰ ترین حقیقت یعنی ذات باری تعالیٰ اور اس کے عرفان و معرفت سے
بے حد شغف تھا۔ اقبال کو حسن کی ہر ادا سے اور عشق کی ایک ایک کیفیت سے والہانہ
دلبستگی تھی، باوجود انکار و انکسار کے اقبال کو شاعری اور اس کے فن سے نہایت گہرا لگاؤ
تھا اس نسبت سے انہوں نے نہ صرف اُردو، فارسی اور کسی حد تک عربی بلکہ انگریزی اور
جرمن شاعری کا بھی وسیع مطالعہ کیا تھا۔ انہیں صرف داغؔ، غالبؔ، رومیؔ، حافظؔ، عطارؔ
اور خسروؔ ہی کے نہیں بلکہ شیکسپیئرؔ، ملٹنؔ، ورڈزورتھؔ، شیلےؔ، بائرنؔ، گوئٹےؔ، شیلرؔ اور ہائینےؔ
سے بھی تعلقِ خاطر تھا، اقبال کو مذاہب اور تہذیبوں کے عروج اور زوال سے، جدید مغربی
ثقافت اور جدید سائنسی علوم سے اور ان کے عمل و ردِّ عمل سے بھی مبصرانہ اور ناقدانہ وابستگی
تھی ان کے علاوہ اور بھی کتنے ہی ایسے مسائل و معاملات تھے جن کو اقبال نے ہمیشہ اپنے دل
کے قریب پایا، انہیں فلسطین سے عربوں کے نکالے جانے اور وہاں ایک یہودی ریاست
قائم ہونے کا دکھ تھا۔ ترکوں کے لیے اپنی بے پناہ ہمدردیوں کے باوصف ان کا دل
جدید ترکی کی بعض اصلاحات پر ناخوش تھا۔ ان کی نگاہ سوویٹ روس، جدید چین،
افغانستان، ایران اور نہ جانے کہاں کہاں تھی۔ مختصر یوں کہنا چاہیئے کہ اقبال ایسے زندہ
اور زندگی کے دلدادہ انسان تھے کہ انہیں زندگی کے ہر رُخ اور ہر پہلو سے گہری دلچسپی
تھی اور ان کی دلسوزی کی کوئی حد، کوئی تھاہ نہ تھی۔ تاہم ان تمام دلچسپیوں اور دل
سوزیوں میں ایک معاملہ ایسا بھی تھا جس پر ان کی توجہ غالباً سب سے زیادہ عرصے تک
رہی اور جس پر انہوں نے اپنی صلاحیتوں اور توانائیوں کا بیشتر حصہ صرف کیا، یہ مسئلہ تھا
برصغیر کے مسلمانوں کے مستقبل کا جسے ہم بآسانی اور بلا خوف تردید پاکستان اور اس کی تعمیرِ نو
کا مسئلہ بھی کہہ سکتے ہیں۔

میرے نزدیک پاکستان کی تعمیرِ نو اور اقبال ایسے موضوع پر دو پہلوؤں سے گفتگو ہو سکتی ہے اس پہلو سے کہ پاکستان کے بنانے اور بننے میں اقبال کا کیا اور کتنا حصّہ ہے۔

اور دوم اس مسلم ریاست کے قیام سے اقبال کیا مقاصد حاصل کرنا چاہتے تھے اور اس کی تخلیق و تعمیر کے بارے میں ان کا مؤقف کیا تھا اب اتنی بات تو ہر کوئی جانتا ہے کہ اقبال پاکستان کے بانیوں میں سے ہیں اور ہندوستان کی تقسیم اور ایک آزاد مسلم ریاست کے قیام کا باقاعدہ خواب سب سے پہلے انہوں نے ہی دیکھا تھا لیکن اس خواب کے پیچھے کیا کیا حقائق کارفرما تھے اور خود خواب دیکھنے والے نے اپنے خواب کی تعبیر کے لیے کس کس میدان میں کیا کیا معرکے سر کیے، اس کا حال سب پر عیاں نہیں، کم از کم اس کی مربوط داستان بہت کم ذہنوں میں محفوظ ہو گی لہٰذا پہلے میں اپنی تاریخ کے اس باب کو مختصراً بیان کرتا ہوں۔

اقبال ۱۹۰۸ء میں جب انگلستان سے وطن لوٹے تو مستقبل کے بارے میں ان کا ذہن خاصا صاف تھا۔ واپسی پر دو کام انہوں نے نہایت مستعدی سے اپنے ہاتھ میں لیے، انہوں نے یورپ کے جغرافیائی اور مادہ پرستانہ تصورِ قومیت کے مقابلے میں مسلم قومیت کا تصور پیش کرنا شروع کیا اور اپنی نظم و نثر کی قوت کو اس محاذ پر لگا دیا۔ یورپ کی قومیت انسانی وحدت اور اتحاد کی دشمن تھی۔ اس نے زبان، رنگ، نسل اور اقتصادی اغراض کی بنا پر انسانوں کو متحارب گروہوں میں بانٹ رکھا تھا اور اس کی بدولت ہر طرف نفرت کی آگ بھڑک رہی تھی۔ اسلام نے انسانی معاشرے کو رنگ، نسل، زبان اور اقتصادی اغراض کی تنگ حدود سے نکال کر اسے توحید سے آشنا کیا تھا اور انسانی وحدت کا نہایت وسیع تخیل بخشا تھا۔ اقبال نے اپنی خداداد صلاحیتوں سے کام لے کر اس تخیل کو عام کیا اور اسے نکھارا اور انڈین کانگریس کی طرف سے پیش کردہ متحدہ ہندوستانی قومیت پر ضرب کاری لگا کر حصولِ پاکستان کی راہ کی سب سے بڑی رکاوٹ کو دور کیا ——

اسلام کے بارے میں ہمارا ایمان باوجود ہمارے بے پناہ جذباتی لگاؤ کے کمزور ہو

چکا تھا۔ اقبال نے یورپ کے جدید فکر و فلسفہ کے مقابلے میں اسلام کی حقانیت پر نہایت پُر اعتماد لہجے میں زور دے کر ہمارے ایمانوں کو نہ صرف سنبھالا دیا بلکہ ہمارے سینوں میں اسکی محبت کی ایک نئی شمع روشن کر دی اس کی بدولت اپنے مستقبل کے ساتھ ساتھ خود اسلام کے مستقبل پر ہمارا ایمان بحال ہوگیا۔

مسلم قومیت اور اسلام کی حقانیت پر ہمارے ایمان کو تازہ دم اور مضبوط کرنے کے بعد اقبال عملی سیاست میں داخل ہوئے۔ ۱۹۳۰ء میں تقسیم ہند کی واضح تجویز پیش کرنے کے علاوہ انہوں نے قائداعظمؒ کے ساتھ مل کر مسلم لیگ کی تنظیم نو میں نہایت اہم کردار ادا کیا۔ بیماری کے باوجود انہوں نے اپنی زندگی کے آخری چند سال پاکستان کی عملی جدوجہد میں بہت وقیع حصہ لیا، پنجاب میں تنظیم کی قیادت کی۔ اور قائداعظمؒ کے فکر کو متاثر کیا، اسی ضمن میں یہ نہ بھولنا چاہیئے کہ جب اقبال جیسی بین الاقوامی شہرت کی مالک شخصیت مسلم لیگ میں شامل ہوگئی اور اس نے اپنا سارا وزن اور وقار تحریک پاکستان کے پلڑے میں ڈال دیا تو اس سے عالمی رائے عامہ کو اپنی طرف کھینچنے اور ہندو کانگریس کے موقف کو کمزور کرنے میں کتنی مدد ملے گی اس سے برطانیہ کے بعض ارباب فکر و اختیار بھی متاثر ہوئے اور خود گاندھی اور نہرو کی بڑھتی ہوئی خود اعتمادی اور مقبولیت کا سیلاب تھمنے لگا۔

ہم اپنی تعمیر نو میں اقبال سے کیا رہنمائی اور مدد حاصل کر سکتے ہیں؟ ظاہر ہے کہ اس رہنمائی اور مدد کا تعلق براہِ راست ان تصورات اور آرزوؤں سے ہے جو اقبال کے دل میں پاکستان کے مستقبل کے خاکے کے بارے میں موجزن تھیں اور جن کو رُو بہ عمل دیکھنے کے لیے وہ زندگی بھر بے قرار رہے۔ بالکل قدرتی اور منطقی بات ہے کہ اقبال نے مسلم قومیت کو جس نقطہ نظر سے دیکھا اور اس کے ساتھ انسانیت کی جو فلاح وابستہ کی وہ ہم سے توقع رکھتے تھے کہ جب ہم ایک آزاد اور خود مختار ریاست قائم کریں تو اس کو برقرار رکھیں اور اس کو فروغ دیں تاکہ اس کے اثرات پہلے عالم اسلامی میں اور پھر ساری دنیا میں پھیل سکیں اس ضمن میں

ان کے لیکچر، ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر، سے ایک اقتباس ملاحظہ فرمائیے۔

" اسلام کی حقیقت ہمارے لیے یہی نہیں کہ وہ ایک مذہب ہے بلکہ اس سے بہت بڑھ کر ہے۔ اسلام میں قومیت کا مفہوم خصوصیت کے ساتھ چھپا ہوا ہے اور ہماری قومی زندگی کا تصور اس وقت تک ہمارے ذہن میں نہیں آسکتا جب تک ہم اصول اسلام سے پوری طرح باخبر نہ ہوں۔ بالفاظ دیگر اسلامی تصور ہمارا وہ ابدی گھر یا وطن ہے جس میں ہم اپنی زندگی بسر کرتے ہیں، جو نسبت انگلستان کو انگریزوں سے اور جرمنی کو جرمنوں سے ہے وہ اسلام کو ہم مسلمانوں سے ہے۔ جہاں اسلامی اصول یا ہماری مقدس روایات کی اصطلاح میں، خدا کی رسی ہمارے ہاتھ سے چھوٹی ہماری جماعت کا شیرازہ بکھرا۔" یہ ارشاد ۱۹۱۰ء کا تھا۔ وفات سے فقط چند ہفتے پہلے حسین احمد مدنی کے جواب میں ان کا جو مضمون لاہور کے روزنامہ احسان میں شائع ہوا تھا اب ذرا اُسے بھی سنیئے:۔

" اگر عالم بشریت کا مقصد اقوام انسانی کا امن و سلامتی اور ان کی موجودہ اجتماعی ہیئتوں کو بدل کر ایک واحد اجتماعی نظام قرار دیا جائے تو سوائے نظام اسلامی کے کوئی اور اجتماعی نظام ذہن ہی میں نہیں آسکتا۔ کیونکہ جو کچھ قرآن سے میری سمجھ میں آیا ہے اس کی رُو سے اسلام محض انسان کی اخلاقی اصلاح ہی کا داعی نہیں بلکہ عالم بشریت کی اجتماعی زندگی میں ایک تدریجی مگر اساسی انقلاب بھی چاہتا ہے جو اس کے قومی اور نسلی نقطہ نظر کو یکساں بدل کر اس میں خالص انسانی ضمیر کی تخلیق کرے۔"

اس سے واضح ہے کہ اقبال کے نزدیک ایک خالص انسانی ضمیر کی تخلیق ہماری تعمیر نو کا سنگ بنیاد ہونا چاہیئے لیکن یہ انسانی ضمیر ہوا میں تخلیق نہیں ہو سکتا اس کے لیے ضروری ہے ہم اسلام کو محض ایک مذہب، محض ایک نظام عبادت

محض ایک فقہ یا محض ایک ثقافت سمجھنا ترک کر دیں اور اس کے معاشرتی تصورات
کو جو شاخِ توحید سے براہِ راست پھوٹے ہیں اپنا کر اسلام کے اجتماعی فیض کو اپنے
لیے اور دوسروں کے لیے عام کریں۔ اقبال جس اسلام کا شیدائی اور علمبردار تھا اس
کی تصویر خود ان کے قلم نے یوں کھینچی ہے، نکلسن کے نام اپنے ایک خط میں
لکھتے ہیں۔

"میں نے بیس برس سے زائد دنیا کے فلسفہ کا مطالعہ کیا ہے اور اس کی بدولت
میرے اندر یہ صلاحیت پیدا ہو گئی ہے کہ میں تعصب سے بالاتر ہو کر اپنی رائے قائم
کر سکوں اور دنیا کے واقعات پر غیر جانبدارانہ طریقہ سے غور کر سکوں، میری شاعری
کا مدعا اسلام کی وکالت نہیں ہے بلکہ میری قوتِ طلب صرف اس چیز پر مرکوز رہی
ہے کہ دنیا کے سامنے ایک عالمگیر تعمیری نصب العین پیش کروں، لیکن اس نصب العین
کا خاکہ مرتب کرتے وقت میرے لیے اس نظام سے قطع نظر کر لینا ممکن نہ تھا جس کی
غائت وجود ہی یہ ہے کہ دنیا سے ذات پات، دولت و مرتبہ اور نسل و رنگ کے
امتیازات مٹا دیئے جائیں۔"

اپنے مشہور الٰہ آباد والے خطبے میں ایک جگہ فرماتے ہیں۔

"آپ نے آل انڈیا مسلم لیگ کی صدارت کے لیے ایک ایسے شخص کو منتخب کیا
ہے جو اس ا[illegible]س نہیں ہوا ہے کہ اسلام اب بھی ایک زندہ قوت ہے۔ جو
ذہن انسانی کو نسل و وطن کی قیود سے آزاد کر سکتی ہے جس کا عقیدہ ہے کہ مذہب
کو فرد اور ریاست دونوں کی زندگی میں غیر معمولی اہمیت حاصل ہے اسے کسی
دوسری تقدیر کے حوالے نہیں کیا جا سکتا ہے۔"

اس خطبے کا ایک اور اقتباس ملاحظہ فرمائیے۔

"میں صرف ہندوستان اور اسلام کی فلاح و بہبود کے خیال سے ایک منظم اسلامی

ریاست کے قیام کا مطالبہ کر رہا ہوں۔ اس سے ہندوستان کے اندر توازن قوت کی بدولت امن و امان قائم ہو جائے گا اور اسلام کو اس امر کا موقع ملے گا کہ وہ ان اثرات سے آزاد ہو کر جو عربی شہنشاہیت کی وجہ سے اب تک اس پر قائم ہیں اس جمود کو توڑ ڈالے جو اس کی تہذیب و تمدن، شریعت اور تعلیم پر صدیوں سے طاری ہے اس سے نہ صرف ان کے صحیح معانی کی تجدید ہو سکے گی، بلکہ وہ زمانہ حال کی روح سے بھی قریب ہوں گے۔"

امید ہے اسلام کے بارے میں اقبال کی محبت، آرزو اور مؤقف کا آپ کو کچھ اندازہ ہو گیا ہو گا اگر ہم پاکستان میں اقبال کی بصیرت سے فائدہ اٹھانا چاہتے ہیں تو یہ کام اسلام کے حق میں نعرے لگانے سے پورا نہیں ہو سکتا۔ اسلام کے جوہر کو عربی شہنشاہیت کے اثرات سے پاک کرنا اور اس کے حقیقی معانی کو زمانۂ حال کی روح سے قریب تر ہونے کا موقع بہم پہنچانا، یہ ہے وہ عظیم اور کٹھن کام جسے اقبال قیام پاکستان کے ایک تصور کے طور پر ہمارے سپرد کرتے ہیں یہ ایک چیلنج ہے۔ علمی و عملی۔ نظریہ پاکستان کی روح بس یہی ہے، معلوم نہیں ہم اس فریضہ سے کب تک گریز کرتے رہیں گے، بہرحال پاکستان کی تعمیر نو اس فرض کی انجام دہی کے بغیر ممکن نہیں اس ضمن میں میں ایک اقتباس اقبال کی تحریر سے آپ کے سامنے اور پیش کرنا چاہتا ہوں، ۱۹۳۲ء والے اپنے وقیع خطبہ صدارت میں ایک مقام پر اسلام کی انقلابی تعلیمات کا ذکر کرنے کے بعد کہتے ہیں۔

"مگر آپ کے مذہب کا یہ اعلیٰ تخیل مولویوں اور فقہ پرستوں کی دقیانوسی خیال آرائیوں سے رہائی کا طالب ہے۔ روحانی طور پر ہم ایسے خیالات اور جذبات کے قید خانے میں زندگی بسر کر رہے ہیں، جنہیں ہم نے صدیوں کے دوران میں اپنے گرداگرد اپنے ہی ہاتھوں سے بُن لیا ہے اور اس بات کے کہنے کی ضرورت ہے

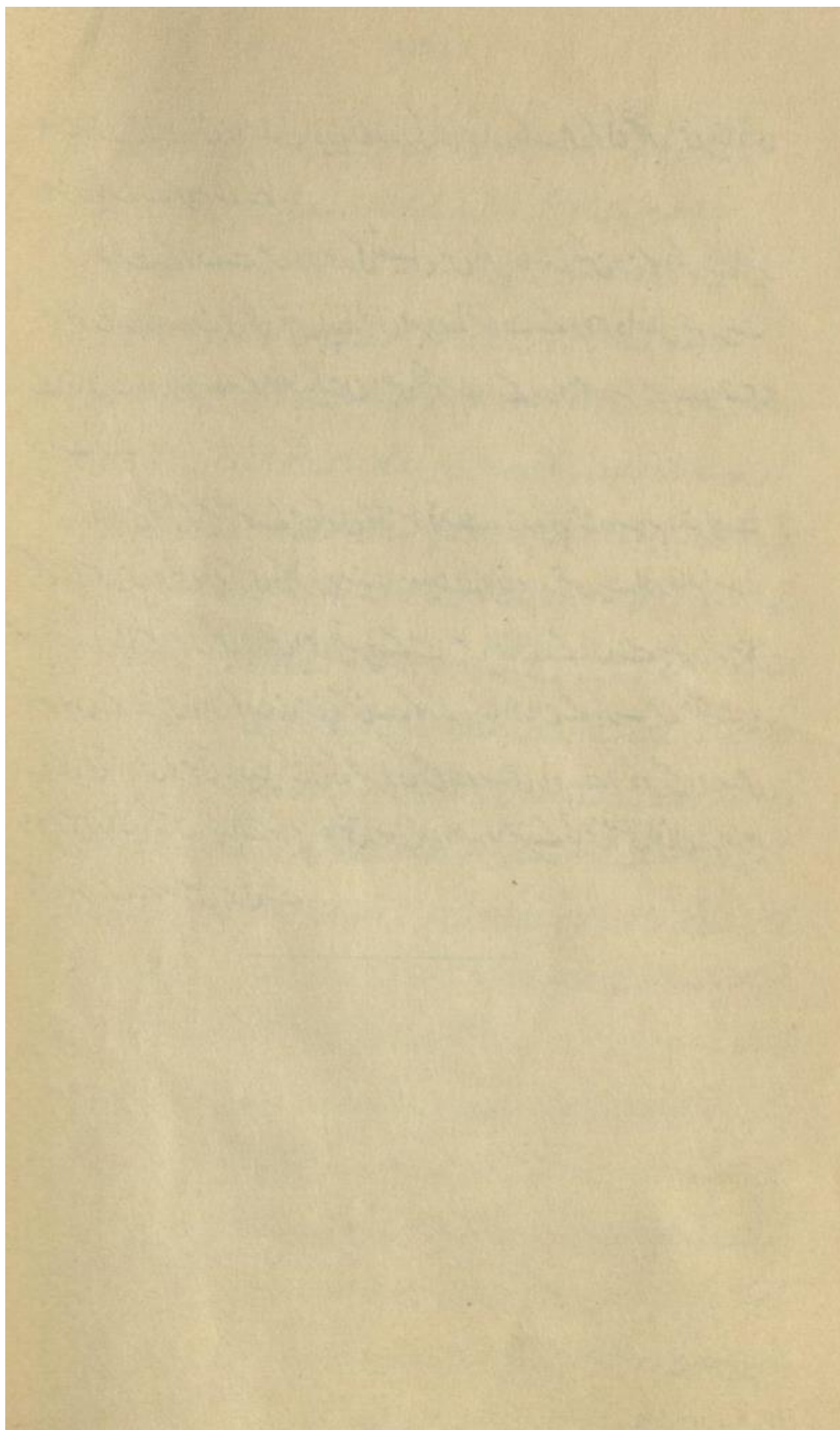
(اگرچہ یہ بات بوڑھی نسل کے لیے باعثِ شرم ہے) کہ ہم نوجوان نسل کو اقتصادی سیاسی اور نیز مذہبی خطرناک مواقع کے لیے جو موجودہ دور اپنے ہمراہ لا رہا ہے، مسلح کرنے سے قاصر رہے ہیں۔"

علامہ نے اپنی تمام نظم و نثر میں اور قائدِ اعظم کے نام خطوط میں مسلمانوں کی معاشی پسماندگی اور افلاس کا خاص طور سے ذکر کیا ہے۔ علامہ کی پہلی تصنیف جو ۱۹۰۲ء میں شائع ہوئی علم الاقتصاد تھی جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ معاشی مسائل کی اہمیت کا احساس و شعور ان کو شروع ہی سے حاصل ہو گیا تھا اس کے بعد وہ ہر موقع پر اپنے عوام کی اقتصادی بہتری پر زور دیتے رہے قائدِ اعظم رح کے نام اپنے ۲۸ مئی ۱۹۳۷ء والے خط میں تو اس مسئلے پر خاصی تفصیل سے بحث کی گئی ہے۔ ان کے نزدیک کسی قوم کی سیاسی ہستی کا ایسا اعتراف جو اس کی معاشی پسماندگی کا کوئی حل تجویز نہ کر سکے اس کے لیے بے سود ہے۔ متذکرہ خط میں ایک جگہ فرماتے ہیں "مسلم لیگ کا مستقبل اس امر پر موقوف ہے کہ وہ مسلمانوں کو افلاس کی مصیبت سے نجات دلانے کی کوئی کوشش کرتی ہے۔ اگر لیگ کی طرف سے مسلمانوں کو افلاس کی مصیبت سے نجات دلانے کی کوئی کوشش نہ کی گئی تو مسلمان عوام پہلے کی طرح اب بھی لیگ سے بے تعلق ہی رہیں گے۔" اس جملے میں مسلم لیگ کی متوقع وفات کی پیشین گوئی تو پیغمبرانہ ہی ہے لیکن اس سے یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ اقبال کے نزدیک سیاسی زندگی کے استحکام کا راز عوام کے افلاس کو دور کرنے میں پوشیدہ ہے مذکورہ خط میں علامہ کی یہ تجویز یا آرزو وضاحت کے ساتھ درج ہے کہ جب اسلامی مملکت وجود میں آ جائے تو اس بنیادی مسئلے کے حل کے لیے ہم ایک ایسی سوشل ڈیموکریسی اختیار کریں جسے شریعت کی تائید و حمایت حاصل ہو۔ اگر اجازت ہو تو میں کہوں گا کہ انگریزی کی اصطلاح سوشل ڈیموکریسی کو ہم اپنی جدید زبان میں جمہوری سوشلزم یا معاشی جمہوریت کہہ سکتے ہیں، بہر حال نام یا اصطلاح سے قطع نظر اقبال کا عندیہ صاف صاف یہ ہے کہ ہم شریعت اسلامیہ کی روشنی میں جمہوریت کی پابند سوشلزم سے حسب ضرورت استفادہ کرتے ہوئے ایک ایسی طرزِ معیشت

اختیار کریں جس میں سُود، استحصال اور ارتکاز زر کی نفی ہو اور ملک میں کوئی شخص اپنی بنیادی ضروریات سے محروم نہ رہے۔

طوالت کے خوف سے میں دو امور کی تفصیل میں نہیں جا سکتا لیکن ان کا ذکر کیے بغیر موضوع سے انصاف بھی ممکن نہیں اپنے بعض معروف اختلاف کے باوجود اقبال جمہوریت کے قائل تھے اور عالم اسلام کا اتحاد پاکستان (یعنی تقسیم ہند) کے بعد ان کا دوسرا محبوب و مقدس خواب تھا۔

لہٰذا اپنی گفتگو کو سمیٹتے ہوئے میں کہوں گا کہ مسلم قومیت، زندہ و پائندہ اسلام، شریعت کی روشنی میں سوشل ڈیموکریسی کی طرز پر منصفانہ معیشت کا قیام، جمہوریت اور عالم اسلام کا اتحاد، یہ پانچ اصول ہیں جو ہمیں اپنی تعمیر نو کے سلسلے میں اقبال کے ہاں سے بطور رہنما اصولوں کے ملتے ہیں، ان کو اپنانا، ان پر سختی سے کاربند رہنا اور ان کے بارے میں غفلت یا ریاکاری کو دخل کا موقع نہ دینا پاکستان کی تعمیر نو کی صحیح اور سیدھی راہ ہے۔ وہ صحیح اور سیدھی راہ جو ہمیں بانیٔ پاکستان، شیدائے اسلام، عاشق رسولؐ اور عہد حاضر کے نباض فلسفی اقبال رحمۃ اللہ علیہ کی بصیرت سے حاصل ہوتی ہے۔

یحییٰ امجد

اقبال اور پاکستان کی موجودہ ثقافتی ہلچل

گذشتہ آٹھ نو برس سے (یعنی ۱۹۶۸ء سے لے کر اب تک) پاکستانی معاشرے میں ایک عظیم ثقافتی ہلچل مچی ہوئی ہے۔ سماج کی تشکیلِ نو کے بارے میں ایک ایسی زبردست بحث شروع ہوئی ہے، جو لاہور اور کراچی جیسے علمی اور ادبی سرگرمیوں کے مراکز سے لے کر دور دراز دیہاتوں اور قبائلی علاقوں کے جفاکش کسانوں کے گھروں تک بھی پہنچ گئی ہے۔ یہ بحث تین نقطوں کے گرد گھومتی ہے۔ اسلام، جمہوریت (سرمایہ داری) اور سوشلزم۔ بحث کا سارا زور اس بات پر ہوتا ہے کہ موجودہ نظام قوم کے سنگین مسائل حل کرنے میں ناکام ہو گیا ہے اور یہ کہ پاکستانی معاشرے کے ہولناک تضادات اور پریشان کن مسائل کا صحیح اور ٹھوس حل کیا ہے۔ نفاذِ اسلام کو مسائل کا حل بتلانے والوں میں سچے دینداروں کے علاوہ ایسے پیشہ ور کچھ مُلّا، مقرر، مصنف اور ادیب بھی شامل ہیں جو انتہائی وحشیانہ جاگیرداری نظام کو اسلامی نظام کہتے ہوئے ذرا نہیں شرماتے اور ایسے دلال بھی اس صف میں شامل ہیں جو پاکستان میں، جمہوریت کے نام پر سامراجی اثر و نفوذ کی تکمیل کو منشائے اسلام کے عین مطابق قرار دیتے ہیں مگر یہ سب لوگ اس بات پر متفق ہیں کہ سوشلزم اسلام کی ضد ہے۔ یعنی نہ تو نوابوں اور وڈیروں کے

جاگیرداری نظام کا اسلام سے تضاد ہے، نہ سرمایہ داری نظام کا اور نہ سامراج کا۔ البتہ اسلام سے اگر کسی چیز کا تضاد ہے تو صرف سوشلسٹ نظام کا۔ چونکہ یہ بحث صرف نظریاتی اور علمی بحث نہیں بلکہ اس کی تہہ میں ملک کے مستقبل کا فیصلہ کرنے کی خواہشمند متحارب سماجی قوتیں ایک دوسرے سے برسرِ پیکار ہیں، اس لئے ان میں سے ہر قوت عوام کی غالب اکثریت کو اپنا ہم خیال بنانے کے لئے ایڑی چوٹی کا زور لگا رہی ہیں۔ ملک کے بعض اخبارات اسلام کے نام پر پیروں فقیروں کے معجزوں اور کرامات کے قصے شائع کرتے رہتے ہیں اور نہایت ذہانت سے سماجی جدوجہد کی جگہ بے عملی کی تلقین کرتے ہیں۔ یہ لوگ اسلام کی تعبیر اپنے مفادات کی روشنی میں کر کے اسے خانقاہیت کی سطح پر لانا چاہتے ہیں اور اسلام کے جدّوجہد اور مساوات کے تصوّر کو تبدیل کرنے کی کوشش کرتے رہتے ہیں۔ ان کے مقابلے پر سوشلزم کا نام لینے والوں میں ایک حلقہ اسلامی سوشلزم کا علمبردار رہا ہے جبکہ بعض لوگ اسلام پر تنقید بھی کرتے رہے ہیں۔ ایسے لوگوں میں بیشتر ترمیم پسند اور نقلی سوشلسٹ ہیں جن کا مقصد عوام کو سوشلزم سے متنفر کرنا ہے اور سوشلزم کو بدنام کرنا ہے۔

اقبال برِصغیر پاک و ہند کے بالعموم اور پاکستان کے بالخصوص، ثقافتی انقلاب کے سالارِ اوّل ہیں۔ پاکستان کی موجودہ فکری جدوجہد کے مناظر میں فکرِ اقبال کا جائزہ لینا حد سے زیادہ ضروری ہے۔ وہ کیا ثقافتی صورتِ حال تھی، جس میں اقبال نے اپنی جدوجہد کا آغاز کیا۔ پرانے فکری ڈھانچوں پر اس نے کس طرح حملہ کیا اور کس طرح پرانے فکری سانچوں نے اقبال کو ردّ کرنے کی کوشش کی۔ یہ سب چیزیں بنیادی تاریخی اہمیت کی حامل ہیں۔

ساری کلاسیکی اردو شاعری، جس کی نمائندہ ترین شکل طرزِ میر میں متشکل ہوتی ہے۔ ایک طرح کے ذاتی اور قومی نوحوں کی حیثیت رکھتی ہے۔ یہ نوحے کتنے ہی بزدلانہ ہوں۔

ہم ان کی تضحیک نہیں کرنا چاہتے اور یہ کہتے ہی عظیم ہوں، ہم ان کو اپنا مستقبل اسلوب اظہار نہیں بنا سکے۔ نوحے بہرحال نوحے ہیں اور یہ طبلِ جنگ اور ترانۂ پیکار کی جگہ نہیں لے سکتے۔ اردو شاعری کی یہی روایت حالی کے عہد تک برقرار رہی۔ اقبال کی شاعری کی بلند اور فلک شگاف آواز اس روایت کے پس منظر میں عجیب و غریب اور انوکھی سی معلوم ہوتی تھی۔ بیمار اور پگھلتے ہوئے اعصاب کے دق زدہ کلچر میں یہ توانا آواز ناقابلِ برداشت حد تک طاقت ور اور گستاخ لگتی تھی چنانچہ یوپی کے بیمار کلچر کے ثقافتی وڈیروں نے اس آواز کو رد کر دیا۔ لکھنؤ کے سکہ بند شاعروں نے (بشمول پیارے صاحب رشید) ان کی زبان کو اردو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا اور دیگر لوگوں نے ناقدانہ موشگافیاں کرتے ہوئے ان کی شاعری کے آہنگ کو خطیبانہ اور ان کی نظموں کو منظوم تقریریں کہہ کر ان کا درجہ گھٹانے کی کوشش کی اور کہا کہ یہ یونیورسل شاعری نہیں ہے بلکہ محض فرقہ پرستانہ یا زیادہ سے زیادہ قومی شاعری ہے۔ یہ قدیم ادبی و ثقافتی کی طرف سے کلامِ اقبال کا رد تھا یا یوں کہیے کہ قدیم ادبی اور ثقافتی نظام نے اقبال کو رد کر دیا۔

مذہبی سطح پر معاشرہ شاہ پرست جاگیردارانہ سماج کی اخلاقیات کے زیرِ اثر تھا چنانچہ اقبال کی مذہبی توجیہات اور جاگیرداروں، نوابوں اور سرمایہ داروں پر اقبال کے شدید حملے اس بیمار مذہبی سوچ کو پسند نہ آئے اور اس بیمار سوچ کے مذہبی وڈیروں نے بھی فکرِ اقبال کو رد کر دیا اور ان پر باقاعدہ کفر کا فتویٰ لگایا۔ اقبال کی نظم شکوہ پر انہی حلقوں کی طرف سے ایک طوفان اٹھایا گیا، جس کا توڑ کرنے کے لئے انہوں نے جواب شکوہ لکھی اور ان کی نظم "آفتاب (ترجمہ گایتری)" کے بعض مصرعوں کے حوالے سے تو باقاعدہ فتویٰ کفر جاری کیا گیا۔

یہ قدیم جاگیردارانہ مذہب کی طرف سے کلامِ اقبال کا رد تھا۔

ان حالات میں خیال پیدا ہوتا ہے کہ جب قدیم سماج اقبال کو رد کر رہا تھا تو نئی سوچ کے علمبردار ضرور اقبال کے ساتھی بنے ہوں گے، لیکن دلچسپ بات ہے کہ ایسا بھی نہیں ہو سکا۔ کمیونسٹ ادیبوں اور دانشوروں نے بھی اقبال کو پسند نہیں کیا۔ ترقی پسند مصنفین کے پہلے جلسے میں اقبال کو شرکت کا دعوت نامہ نہیں بھیجا گیا تھا، جبکہ اقبال عمر عزیز کا سفر پورا کر کے شام زندگی کے دھندلکوں کو چھو رہے تھے۔ وہ مارکسی دانشور جو بعد میں ترمیم پسند ثابت ہوئے، انہوں نے تو بڑی ڈھٹائی اور بے شرمی سے اقبال کو فاشسٹ تک کہہ دیا۔ ان کے خیال میں اقبال طاقت کے پجاری تھے۔ ان کے ہیرو، ہٹلر اور مسولینی تھے اور وہ فوق البشر کا تصور پیش کر کے عوام کی جدوجہد کی توہین کرتے تھے۔ حالانکہ نہ تو اقبال طاقت کے پجاری تھے، نہ ان کے ہیرو، ہٹلر اور مسولینی تھے اور نہ انہوں نے کبھی فوق البشر کا تصور پیش کیا۔ اقبال کا مردِ کامل یا مردِ مومن کا تصور ہے کہ نئے معاشرے کا ہر فرد مردِ مومن ہو، سارے عوام مردِ مومن ہوں لیکن چونکہ یہ نادان مارکسی خالص میکانکی انداز میں سوچنے والے تھے اور جدلیاتی نقطۂ نظر سے چیزوں کو سمجھنے کی اہلیت نہ رکھتے تھے۔ اس لئے یہ اقبال کی سامراج کے خلاف زبردست جدوجہد کو سمجھنے سے قاصر رہے۔

یہ اس وقت کی نام نہاد انقلابی فکر کی طرف سے اقبال کا رد تھا۔ مختصر یہ کہ ثقافت، مذہب اور نام نہاد انقلابی تحریک کے وڈیروں نے اقبال کو ٹھکرا دیا۔

مگر عوام ——— ! یہ گمراہ لوگ بھاگ کر اقبال کی آواز پر لبیک کہتے ہوئے آئے۔ ان میں متوسط طبقہ، نچلا متوسط طبقہ اور تین چار جماعت تک پڑھے ہوئے مزدور اور کسان سب شامل تھے۔ البتہ کلام اقبال کی اصل دھوم شہری اور قصباتی متوسط طبقے میں تھی اور منظر بڑی دلچسپ شکل اختیار کر رہا تھا۔ وڈیرے ایک

طرف اوران کے ساتھ ان کا سربراہ برطانوی سامراج! اور دوسری طرف عوام اوران کے ساتھ اقبال ۔ اسی لہر کو قائدِاعظمؒ نے آگے بڑھایا اور پاکستان بن گیا۔ مگر قیامِ پاکستان تک وڈیروں میں اقبال ایک متنازعہ فیہ شخصیت رہے ۔

قیامِ پاکستان کے چند سال بعد اقبال کی مقبولیت کے پیشِ نظر انگریز کی تربیت یافتہ عوام دشمن بیورو کریسی نے اقبال کو ریاستی سطح پر مفکرِ پاکستان اور رحمتہ اللہ علیہ کا درجہ دے دیا ۔ اب اقبال کے خلاف کچھ کہنا ایک طرح کا سیاسی جرم بھی قرار پایا۔ لہٰذا وہ ثقافتی اور مذہبی وڈیرے اور جھوٹے مارکسی جو اقبال کیخلاف تھے، انہوں نے اپنے رویّے میں کچھ تبدیلی کر لی۔ ثقافتی وڈیروں نے اُسے شاعر تسلیم کر لیا مگر کہا کہ ان کا انداز غالبؔ، میرؔ اور انیسؔ سے مختلف ہے اور آفاقی شاعری کے معیار پر اُن سے کم تر ہے مگر اُن کے یہاں پیغام ہے اور یہ اچھی بات ہے وغیرہ وغیرہ ۔ مذہبی وڈیروں نے کہا کہ وہ تو اوّل و آخر ایک جمود پرست مذہبی انسان تھے ، اور تبدیلی اور تغیر کے مخالف تھے ۔ اس کا مقصد یہ تھا کہ پاکستان کو قدیم جاگیر دارانہ ، زنجیروں میں جکڑے رکھنے کے لئے کلامِ اقبالؔ کو بطور تائید کے پیش کیا جائے۔

آج جبکہ پورے ملک میں ایک ہمہ گیر بحث کا آغاز ہو چکا ہے اور اپنے اپنے نقطۂ نظر کو درست ثابت کرنے کے لئے کلامِ اقبال سے بھی کس قدر مدد لینے کی ضرورت پیش آرہی ہے تو ایسے میں ظلمت پسند، ترقی دشمن اور سائنسی سوچ کے مخالف دائیں بازو کے دانشور اوران کا پریس اقبال کو جاگیر دارانہ غلامی کا مویّد ثابت کرنے کیلئے ایڑی چوٹی کا زور لگا رہے ہیں۔ تقریباً یہ کہا جا سکتا ہے کہ ملک کے ذرائع نشر و اشاعت میں کلامِ اقبال کا وہ حصّہ جو اِس نقطۂ نظر کی تردید کرتا ہے، ممنوع ہے ۔ ریڈیو، ٹی وی اور اخبارات کی بیورو کریسی اقبالؔ کے ایسے شعروں کو کبھی نشر ہونے کی اجازت نہیں دیتی ،جو جاگیرداری، سرمایہ داری اور خانقاہی نظام کے خلاف لکھے گئے ہیں۔

الّا ماشاء اللہ۔ اِس کا مطلب یہ ہوا کہ وہ وڈیرے جو پہلے کلامِ اقبال کو یکسر رد کرتے تھے۔ اب اسے اپنا ہمنوا ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں اور اس کے ناقابلِ قبول حصّوں کو سنسر کر دیتے ہیں۔

اِن کے مقابلے پر بائیں بازو کے لوگ بھی اسی قسم کی انتہا پسندی کا شکار ہو جاتے ہیں۔ اور وہ اسے انقلابی یا سوشلسٹ معاشرے کا داعی قرار دینے کی کوشش کرتے ہیں (بالشویزم + خدا = اسلام)۔ یہ بھی غیر سائینسی اور غیر حقیقت پسندانہ طریقہ ہے۔ اس قسم کی زیادہ تر کوششیں اسلامی سوشلسٹوں نے کی ہیں۔ جنہوں نے اِس موضوع پر ایک آدھ کتاب بھی ترتیب دی ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ آیا یہ متنازعہ فیہ اقبال آج کی صورتِ حال میں ہماری قوم کے لئے کسی مفید سوچ کا نمائندہ ہو سکتا ہے یا نہیں؟ اگر ہم افراط و تفریط سے بچیں اور شخصیت پرستی کی بیماری میں مبتلا نہ ہوں تو یہ فیصلہ کر سکتے ہیں کہ اقبال کی سوچ کہاں کہاں ہماری رہنمائی کر سکتی ہے اور کہاں نہیں اور ہم اس کی طاقت ور شاعری کو کس طرح سے تاریخ کے بڑھتے ہوئے ریل سے ہم قدم بنا سکتے ہیں۔ کس طرح سے ملک کے ثقافتی انقلاب میں اس کے کلام سے مدد لے سکتے ہیں۔

اقبال کی سوچ کے دو حصّے ہیں۔ ایک تجریدی فلسفہ جس میں وہ مابعد الطبیعیاتی نقطۂ نظر رکھتے ہیں اور عینیت پرست ہیں اور مارکسزم کے برعکس نظریہ رکھتے ہیں، مارکسزم میں عینیت پرستی کی جگہ مادّی جدلیات ہے۔ یہ مابعد الطبیعیاتی سوچ کی طرح یہ نہیں کہتی کہ خیالات آسمان سے آئے اور انہوں نے معاشرے کو جنم دیا بلکہ یہ کہ سماجی عمل نے خیالات کو جنم دیا۔ ماؤزے تنگ کہتا ہے:

"صحیح خیالات کہاں سے آتے ہیں؟ کیا یہ آسمانوں سے اترتے ہیں؟ نہیں۔ کیا یہ دماغ میں پیدا ہوتے ہیں؟ نہیں۔ بلکہ یہ سماجی عمل سے آتے ہیں اور صرف اسی سے

یہ تین قسم کے سماجی عمل سے جنم لیتے ہیں۔ پیداوار کے لئے جد و جہد، طبقاتی جد و جہد اور سائینسی تحقیق و تفتیش سے۔

اقبال کہتا ہے ؎

افلاک سے آتا ہے نالوں کا جواب آخر
کرتے ہیں خطاب آخر، اٹھتے ہیں حجاب آخر

اقبال کی سوچ کا دوسرا حصہ ہے سماجی۔ اس میں قدیم ہندوستانی، عجمی، عربی اور مغربی (یعنی جاگیردارانہ اور سرمایہ دارانہ دونوں قسم کے) معاشروں کو زیر و زبر کر کے ایک نئے معاشرے کی بنیاد رکھنا چاہتا ہے۔ اس کا سارا پیغام اس نئے معاشرے کے قیام سے متعلق ہے۔ اس نئے معاشرے کو وجود میں لانے کے لئے وہ طریقِ کار دعا کا یا خانقاہی نظام کے مراقبوں، مکاشفوں اور تعویذوں کا نہیں بلکہ سیاسی عمل کا بتلاتا ہے۔ چنانچہ وہ تصوف اور تقدیر پر حملہ کرتا ہے ؎

تو اپنی سرنوشت خود اپنے قلم سے لکھ　　　خالی رکھی ہے خامۂ حق نے تری جبیں

اقبال کے یہاں کاتبِ تقدیر خود انسان ہے، چنانچہ نئے سماج کی تعمیر کے لئے وہ سب سے پہلے ہندوستان پر سے برطانوی سامراج کے قبضے کو ختم کرنے کا پیغام دیتا ہے اور یہ حقیقت ہے کہ اقبال برّصغیر کا سب سے بڑا سامراج دشمن مفکر تھا سامراجی قبضے سے نجات حاصل کرنے کے بعد وہ مسلم قوم کا حقِ خود ارادیت مانگتا ہے پھر وہ آزاد برصغیر سے نوابی، جاگیرداری اور سرمایہ داری کو تباہ کرنے کی دعوت دیتا ہے فکری سطح پر وہ تصوّف، خانقاہی نظام، تقدیر پرستی اور تقلید کو ختم کرنا چاہتا ہے تصوف اور پیر پرستی کے خلاف اقبال نے اتنا زیادہ لکھا ہے اور اس جوش و خروش کے ساتھ لکھا ہے کہ رجعت پسندوں کا بڑے سے بڑا دانشور بھی اسے چھپا نہیں سکتا اور نہ اس کو توڑ مروڑ کر حسبِ منشا مطلب نکال سکتا ہے۔ معاشی طور پر اقبال بالشویزم

کو من و عن قبول کرتا ہے اور کہتا ہے ۔

"اگر بالشویزم میں خدا کی ہستی کا اقرار شامل کر دیا جائے تو بالشویزم اسلام کے بہت ہی قریب آ جاتا ہے ۔"

اس میں کوئی شک نہیں کہ وہ سماج کی معاشی تعمیرِ نو سوشلزم کے اصولوں پر کرنا چاہتا تھا ۔ البتہ اس معاشی طور پر سوشلسٹ سماج میں جو انسان ہوں گے ، ان میں سے ہر انسان مردِ مومن ہوگا ۔ خدا پرست ہوگا ۔ رسولِ پاکؐ کا عاشق ہوگا ۔ اس کی خودی بلند ہوگی اور تاریخِ اسلام کا روشن ستارہ ہوگا ۔

نئے سماج کا یہ تصور آجکل نہ اسلام پسندوں کے لئے قابلِ قبول ہے ، نہ مارکسسٹوں کے لئے کیونکہ جدید اسلام پسند معاشی مساوات کے تصور کو ایک لمحہ کے لئے بھی قبول نہیں کر سکتے اور مارکسسٹ مابعد الطبیعیاتی سوچ کو لیکن سوچ کا یہ انداز اقبال کے زمانے کی تاریخی جدلیات کے عین مطابق تھا ، اس وقت بڑی سے بڑی انقلابی سوچ جو برصغیر کے تاریخی حقائق سے ہم آہنگ رہنا چاہتی ہو ایسی ہو سکتی تھی ۔ ترقی پسندوں کے بالائے تاریخ ، غیر سائنسی اور غیر مارکسی طریقے اور مہم پسندانہ نعرے منہ کی کھا گئے اور اقبال کی جدلیاتی طور پر سماجی حقائق سے قریب سوچ فتح مند ہوگئی ۔

چنانچہ اگر ہم دیانتداری سے یہ معلوم کرنا چاہتے ہیں کہ مفکرِ پاکستان نئے پاکستانی معاشرے کا کیسا تصور رکھتے تھے تو اس حقیقت سے ہرگز انکار نہیں ہو سکتا کہ وہ ایسے معاشرے کا قیام چاہتے تھے ، جس میں نہ تو جاگیردار اور نواب ہوں اور نہ سرمایہ دار اور نہ اس میں گنڈے تعویذ کا کاروبار ہو ، نہ پیری مریدی کا ۔ خانقاہی نظام کی جگہ وہ سائنسی ترقی کا فروغ چاہتے تھے ۔ اقبال کا ہیرو نہ کوئی بادشاہ تھا ، نہ نواب ، نہ ہٹلر ، نہ مسولینی بلکہ بندۂ صحرائی تھا یا مردِ کہستانی ۔

حالات کا رُخ یہ بتاتا ہے کہ بالآخر پاکستانی معاشرہ اقبال کی سوچ کے مطابق

ڈھلنا شروع ہو جائے گا۔ یہ تو ہو سکتا ہے کہ ہمارا سماج اقبال کی سوچ سے بھی آگے نکل جائے لیکن یہ ہرگز نہیں ہو سکتا کہ تاریخ کا پہیہ الٹا گھوم جائے اور ہم لوگ اقبالؒ کی سوچ سے بھی پیچھے چلے جائیں، جیسا کہ مفاد پرست طبقات اس سماج کو پیچھے دھکیلنا چاہتے ہیں۔ موجودہ حالات میں اگر کوئی چاہے کہ یہ ترانہ، ترانۂ جمہور نہ بنے تو بھلا یہ کہاں ممکن ہے ؎

اٹھو مری دنیا کے غریبوں کو جگا دو
کاخِ امرا کے در و دیوار ہلا دو

گرماؤ غلاموں کا لہو سوزِ یقیں سے
کنجشکِ فرومایہ کو شاہیں سے لڑا دو

سلطانیٔ جمہور کا آتا ہے زمانہ،
جو نقشِ کہن تم کو نظر آئے مٹا دو

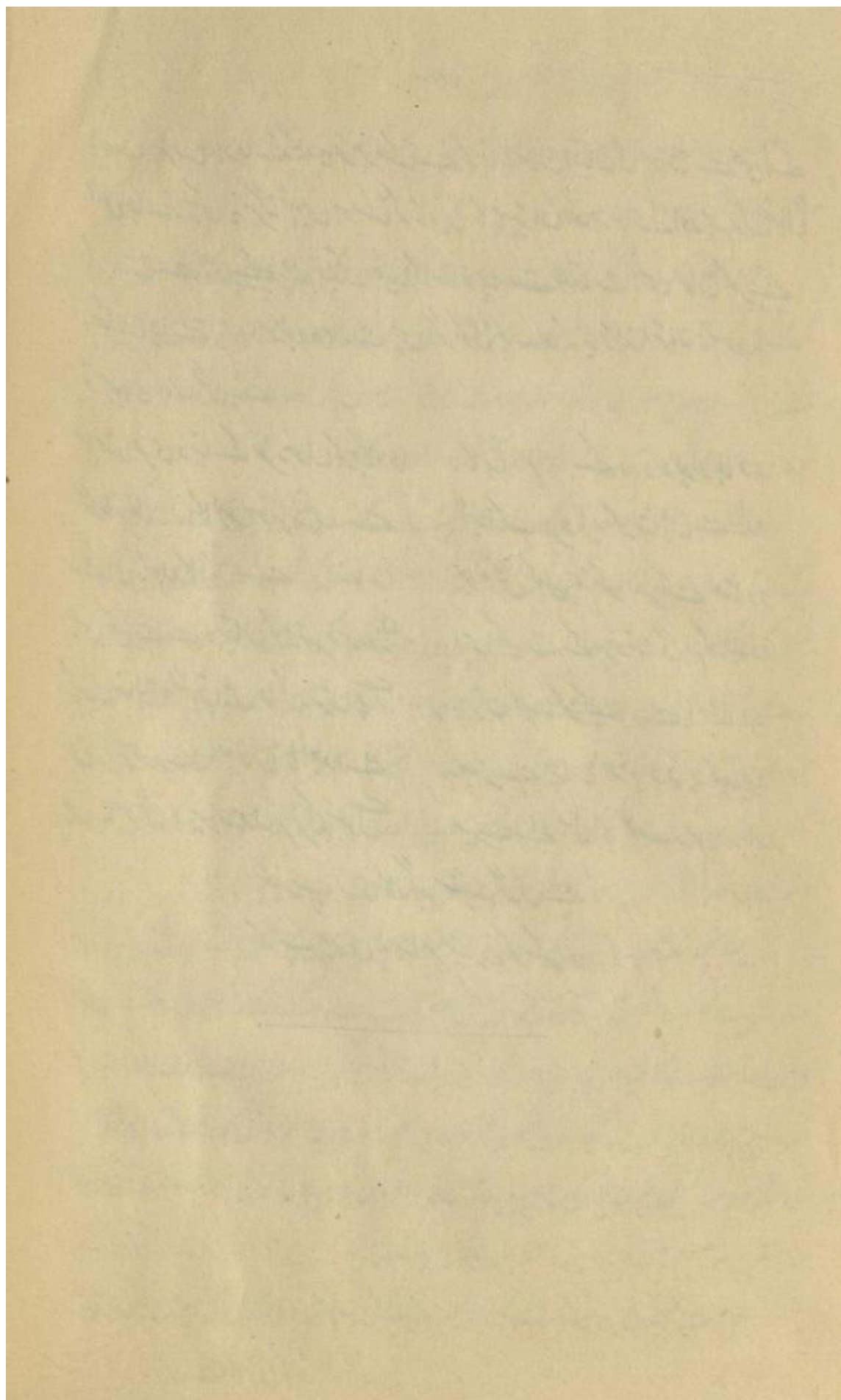
جس کھیت سے دہقاں کو میسر نہ ہو روزی
اس کھیت کے ہر خوشۂ گندم کو جلا دو

کیوں خالق و مخلوق میں حائل رہیں پردے
پیرانِ کلیسا کو کلیسا سے اٹھا دو

حق را بسجودے، صنماں را بطوافے
بہتر ہے چراغِ حرم و دَیر بجھا دو

میں ناخوش و بیزار ہوں مرمر کی سلوں سے
میرے لئے مٹی کا حرم اور بنا دو

تہذیبِ نوی کارگہہ شیشہ گراں ہے۔
آدابِ جنوں، شاعرِ مشرق کو سکھا دو

رشید احمد خاں

اقبال پاکستان اور ممالک اسلامیہ کا مادی اشتراک

علامہ اقبال نے اپنے افکار اور اشعار میں جنوبی ایشیا میں رہنے والے مسلمانوں کے لیے جس علیحدہ وطن کا تصور دیا تھا، آج کا پاکستان اس تصور کا جیتا جاگتا اور حقیقی خاکہ ہے۔ اُس کا ثبوت پاکستان کی جغرافیائی سرحدوں کے موجودہ تعین سے ہی حاصل نہیں ہوتا بلکہ اگر ہم موجودہ زمانے میں پاکستان کے اُس رول کا جائزہ لیں جو وہ اپنی جغرافیائی پوزیشن کے اعتبار سے نہ صرف مغربی ایشیا، خلیج فارس اور مشرقِ وسطیٰ بلکہ تیسری دنیا کے اتحاد اور جدوجہد میں ادا کر رہا ہے تو صاف معلوم ہو گا کہ یہی وہ پاکستان ہے جس کے اوصاف علامہ اقبال نے گنوائے تھے اور یہی وہ کردار ہے، جسے علامہ اقبال نے تاریخ کے حوالے سے پاکستان کے لیے متعین کیا تھا۔

ذرا دنیا کے نقشے پر نظر ڈالیئے تو آپ کو معلوم ہو جائے گا کہ پاکستان جغرافیائی لحاظ سے کتنی اہم پوزیشن کا حامل ہے، اس کی سرحدیں مشرق میں بھارت اور مغرب میں افغانستان اور ایران کے علاوہ شمال اور شمال مغرب میں چین اور روس سے بھی ملتی ہیں۔ پاکستان کے انتہائی شمال میں صرف ۹ میل کی افغانی علاقے کی پٹی پاکستان اور روس کے علاقوں کو جُدا کرتی ہے۔

بڑی طاقتوں کے درمیان آویزش جو آج سے دس پندرہ برس قبل اپنے عروج پر تھی اور جو آج بھی بین الاقوامی سیاست میں ایک اہم عنصر کی حیثیت رکھتی ہے اس آویزش کی روشنی میں پاکستان کو جغرافیائی لحاظ سے بہت اہم تسلیم کیا جاتا ہے کیونکہ پاکستان کے شمالی علاقوں سے روس اور چین کے جنوبی اور وسطی علاقوں کی مکمل نگرانی کی جا سکتی ہے۔ اس مقصد کے تحت امریکہ نے پشاور کے نزدیک بڈابیر کا فوجی اور مواصلاتی اڈہ قائم کیا تھا جہاں سے امریکہ سراغ رساں آلات کی مدد سے چین اور روس کے اندر دور دور تک طیاروں، راکٹوں کی نقل وحرکت اور دیگر فوجی سرگرمیوں پر نگاہ کرتا تھا۔ اسی فوجی اڈے سے ۱۹۶۰ء میں مشہور یو۔ ٹو طیارے نے پرواز کی تھی اور جسے روسی علاقے پر مار گرایا گیا تھا۔

شاہراہِ ریشم جو خشکی کے ذریعے پاکستان اور چین کے درمیان براہ راست رابطہ ہے۔ سیاسی فوجی اور تجارتی لحاظ سے ایک نہایت اہم سڑک ہے۔ یہ سڑک جو آج سے ایک ہزار سال پیشتر بھی ایک اہم تجارتی شاہراہ تھی، چین کے صوبے سنکیانگ کے شہر کاشغر سے نکلتی ہے اور تقریباً ساڑھے پندرہ ہزار فٹ بلند پہاڑی درّے MINTIKA PASS سے گذر کر ۳۰ میل تک پاکستانی علاقے گلگت میں داخل ہوتی ہے کہا جاتا ہے کہ یہ وہی راستہ ہے جس پر مشہور یورپی سیاح مارکوپولو چین کے سفر پر روانہ ہوا تھا۔ اس سے قبل ساتویں صدی کے آغاز میں جن دو مشہور چینی سیاحوں FAHSIEN (فاہیان) اور ہیون سیانگ نے ہندوستان کا سفر کیا تھا وہ بھی اس راستے سے آئے تھے۔ ساتویں اور آٹھویں صدی عیسوی میں یہ راستہ ریشم اور گرم مصالحے کی نقل وحمل کی وجہ سے بڑی شہرت کا حامل تھا۔ انگریزوں کے عہد میں بھی اس راستے سے چین اور ہندوستان کے درمیان تجارت ہوا کرتی تھی لیکن ۱۹۴۹ء میں جب چین میں پرانے نوآبادیاتی اور جاگیردارانہ نظام کا خاتمہ کر کے انقلابی حکومت

قائم کی گئی تو یہ راستہ بند کر دیا گیا، اِس کے بعد اس قدیم شاہراہ کو کھولنے کی کبھی کوشش نہ کی گئی کیونکہ پاکستان کے ابتدائی برسوں کو چھوڑ کر ۱۹۶۵ء تک جن افراد کو ملک پر حکومت کرنے کا موقعہ ملا اُن پر سامراجی حکومتوں کا اتنا اثر تھا کہ انہوں نے اس کی طرف توجہ ہی نہیں کی۔ کیونکہ سامراجی حکومتیں یہ نہیں چاہتی تھیں کہ پاکستان اور ایشیا کی ایک نئی اور اُبھرتی ہوئی قوم چین کے درمیان قریبی اور دوستانہ تعلقات قائم ہوں۔

جیسا کہ سب لوگ جانتے ہیں کہ شاہراہ قراقرم کو دوبارہ کھولنے میں جناب ذوالفقار علی بھٹو نے اہم کردار ادا کیا تھا کیونکہ وہ اس کی اہمیت سے واقف تھے، ۱۹۶۵ء میں جب ایوب خاں نے چین کا دورہ کیا تو جناب ذوالفقار علی بھٹو نے جو اُس وقت ملک کے وزیر خارجہ تھے۔ اِس قدیم اور اہم شاہراہ کو کھولنے کی تجویز پیش کی جس سے چین کی حکومت نے اتفاق کیا۔

اس سڑک کی تعمیر اور دیگر تفصیلات میں جانے کی بجائے یہی کہنا کافی ہوگا کہ سیاسی اور جنگی نکتہ نظر سے یہ سڑک صرف پاکستان کے لیے اہمیت کی حامل نہیں ہے بلکہ یہ چین کیلئے بھی اتنی ہی اہم ہے۔ جنوبی ایشیا، مشرقِ وسطیٰ اور افریقہ دنیا کے ایسے خطے ہیں جو اپنی جغرافیائی پوزیشن اور یہاں پیدا ہونے والے خام مال کی وجہ سے بہت ہی اہم ہیں مثلاً بحرِ ہند اور اس کے ارد گرد کے خطے کو ہی لے لیجئے، جغرافیائی لحاظ سے یہ علاقہ مشرقِ وسطیٰ اور جنوب مشرقی ایشیا کے درمیان واقع ہے، یہ دونوں خطے یعنی جنوب مشرقی ایشیا اور مشرقِ وسطیٰ الگ اہم حیثیت کے مالک ہیں لیکن ان دونوں کے درمیان تجارت اور آمد و رفت کے لیے رابطہ بحرِ ہند کے ذریعے قائم ہے جاپان، جنوب مشرقی ایشیا اور آسٹریلیا کی جو تجارت یا سامان کی نقل و حمل خلیج فارس، مشرقِ وسطیٰ افریقہ بلکہ نہر سویز کے راستے یورپ سے ہوتی ہے وہ سب کی سب بحرِ ہند سے گذرتی ہے۔ یہ سب تجارتی راستے بحرِ ہند سے گذرتے ہیں، جاپان جیسے صنعتی طور

پر دُنیا کے انتہائی ترقی یافتہ ممالک کی صف میں شامل کیا جاتا ہے اپنی صنعتی زندگی کیلئے
۹۰ فیصد تک اُس تیل پر انحصار کرتا ہے جو خلیج فارس اور مشرق وسطیٰ سے اِسے حاصل
ہوتا ہے۔ یہ سارے کا سارا تیل بحر عرب سے گذر کر بحر ہند کے راستے جاپان پہنچتا ہے
اس کے بعد جنوب مشرقی ایشیا کی دیگر خام اشیاء مثلاً ربڑ، تیل، ٹن، پٹ سن اور چائے
اسی سمندر کے راستے یورپی ممالک اور امریکہ کو بھیجے جاتے ہیں، بحر عرب درحقیقت خلیج
فارس کی کنجی ہے کیونکہ خلیج فارس کو جانے والے اور اس سے آنے والے تیل بردار جہاز
اسی سمندر سے ہوکر مغربی یورپ، جاپان اور دُنیا کے دیگر ممالک کو روانہ ہوتے ہیں اور
خلیج فارس وہ علاقہ ہے جہاں دنیا کے تمام معلوم شدہ تیل کے ذخائر کا دو تہائی حصّہ پایا
جاتا ہے۔ امریکہ اور مغربی یورپ کے ممالک اپنی فیکٹریوں کی بھٹیوں کو گرم کرنے کے
لیے اپنے ایندھن کی ۶۰ فیصد ضروریات اسی علاقے کے تیل سے پوری کرتے ہیں یہ سب
کا سب تیل آبنائے ہرمز سے گذرتا ہے اور اس آبی گذرگاہ کا منہ بحر عرب میں کھلتا ہے۔
بحر عرب میں کمانڈنگ پوزیشن پاکستان کو حاصل ہے کیونکہ خلیج فارس سے خلیج کچھ تک
اس کے ساتھ ساتھ پاکستان کا ساحل چلا گیا ہے۔

اس علاقے کی یہ اہمیت ہی ہے جس کے پیشِ نظر دنیا کی تقریباً سب بڑی
طاقتیں یہاں اپنا سیاسی، فوجی اور اقتصادی اثر و نفوذ پیدا کرنے اور اُسے وسعت
دینے میں دلچسپی رکھتی ہیں مثلاً برطانیہ جسے پہلی جنگ عظیم سے لیکر ۱۹۴۷ء تک یہاں مکمل
بالادستی حاصل تھی، اب بھی ملائیشیا، سنگاپور، آسٹریلیا، اور نیوزی لینڈ کے ساتھ ۱۹۷۱ء
میں کئے جانے والے ایک معاہدے کے تحت اس علاقے میں فوجی اثر ورسوخ کا حامل ہے۔
ملائیشیا جہاں دُنیا میں سب سے زیادہ ٹن پیدا ہوتا ہے، ایک ایسا ملک ہے جہاں سب
سے زیادہ برطانوی سرمایہ لگا ہوا ہے۔ ہندوستان، سری لنکا، ماریشس، مالدیپ،
اور سشلز میں دیگر مغربی طاقتوں کے ساتھ ساتھ اہم برطانوی مفادات وابستہ ہیں۔

امریکہ کے لیے اس علاقے کی جو اہمیت ہے اُس کا اندازہ اِس امر سے لگایا جا سکتا ہے کہ ۱۹۶۳ء سے بحر ہند میں امریکہ کے ساتویں بحری بیڑے کے جہاز متواز گشت کر رہے ہیں۔ برصغیر پاک و ہند سے چھ سو میل دور بحر ہند کے جنوب مغربی حصے میں ڈیو گو گارشیا کے مقام پر امریکہ جو فوجی اور مواصلاتی اڈہ تعمیر کر رہا ہے اُس کا مقصد سوائے اس کے اور کچھ نہیں کہ اس علاقے میں مغربی ممالک کے مفادات کا تحفظ کیا جا سکے، بحر ہند میں روس کی بحری سرگرمیوں کی نگرانی کی جا سکے اور اس سمندر سے جو تجارتی راستے گذرتے ہیں، ان کی حفاظت کی جا سکے۔

صرف برطانیہ، امریکہ یا روس ہی ایسے ممالک نہیں ہیں جو بحر ہند میں اپنی فوجی طاقت میں اضافہ کرنے میں مصروف ہیں بلکہ دنیا کے دیگر ممالک مثلاً جاپان، فرانس، مغربی جرمنی اور چین بھی اس علاقے میں اپنے سیاسی اور اقتصادی یا فوجی اثر و نفوذ کے خواہاں ہیں، حال ہی میں فرانس کی حکومت نے اعلان کیا تھا کہ وہ بحر ہند میں اپنی فوجی قوت میں اضافہ کرے گی۔ گذشتہ دسمبر میں بحر ہند میں جو فرانسیسی بحری جہاز محو گشت رہے اُن کی تعداد بارہ تھی، اس تعداد میں کمی و بیشی ہوتی رہتی ہے مڈگاسکر میں ڈیا گو سواریز کے مقام پر اور افریقہ کے شمال مشرقی حصے جبوتی میں فرانسیسیوں نے بحری اڈے قائم کر رکھے ہیں، فرانس، بحر ہند میں اپنی فوجی قوت میں اضافہ اس وجہ سے چاہتا ہے کیونکہ خلیج فارس کی عرب ریاستوں، مشرق وسطیٰ کے ممالک اور پاکستان کے ساتھ اس کے سیاسی اقتصادی اور فوجی تعاون میں اضافہ ہو رہا ہے۔

جہاں تک جاپان، مغربی جرمنی اور چین کا تعلق ہے ان ممالک نے روس اور امریکہ یا فرانس کے برعکس بحر ہند میں اپنے جنگی جہاز داخل نہیں کئے اور نہ ہی اس علاقے میں انہوں نے فوجی اڈے قائم کئے ہیں اس سمندر کے ساحلی ممالک مشرق وسطیٰ اور افریقی ممالک کے ساتھ ان تینوں ممالک کے سیاسی اور اقتصادی تعلقات میں اضافہ ہو رہا ہے

مثلاً جیسا کہ پہلے ذکر کیا جا چکا ہے، جاپان کی صنعت کو چلانے کے لیے تقریباً سارے کا سارا تیل خلیج فارس اور مشرقِ وسطیٰ سے جاتا ہے۔ جاپان نے ایران کے ساتھ متعدد صنعتوں میں سرمایہ کاری کی ہے۔ اس کے علاوہ خلیج فارس کی عرب امارات کے ساتھ مل کر متعدد جاپانی فرمیں ساحلی علاقوں میں تیل تلاش کر رہی ہیں، جاپانی مصنوعات کے لیے یہ علاقے نہایت ہی اہم منڈیاں ہیں۔

اسی طرح چین ہے، چین، مشرق وسطیٰ اور افریقہ کے مسائل میں نہ صرف بھرپور دلچسپی لیتا ہے بلکہ ان علاقوں کے ممالک کے ساتھ چین کے سیاسی، تجارتی اور فوجی تعلقات میں اضافہ ہو رہا ہے۔ افریقہ میں چینی اثر و رسوخ اور موجودگی کی بہترین مثال تنزانیہ اور زمبیا کو ملانے والی ریلوے لائن ہے، جس نے افریقہ کی معیشت اور سیاست میں ایک انقلاب پیدا کر دیا ہے۔

چین کو ہی لے لیجئے۔ مشرقِ وسطیٰ اور افریقہ کے ساتھ اُس کے رابطے کے لیے پاکستان ایک پُل کی حیثیت رکھتا ہے بلکہ چین اور روس دونوں کے لیے بحرِ ہند تک پہنچنے کے لیے واحد بہترین راستہ ہے خصوصاً ۱۹۶۲ء سے جب چین اور ہندوستان کے تعلقات خراب ہوئے تھے، دنیا کے ان اہم علاقوں یعنی مشرق وسطیٰ اور افریقہ کے ساتھ روابط کو مستحکم کرنے کے لیے چین کا پاکستان پر انحصار بہت بڑھ گیا ہے۔

جنوبی ایشیا میں پاکستان کی اسی جغرافیائی پوزیشن کی بنیاد پر شاعرِ مشرق اور تصورِ پاکستان کے خالق علامہ اقبال نے پاکستان کو اسلامی دنیا کا محور اور دل قرار دیا تھا اور اپنے ارشادات میں بار بار اس امر کا اشارہ کیا تھا کہ پاکستان نہ صرف اسلامی دنیا کو متحد اور منظم کرنے میں نمایاں اور اہم کردار ادا کرے گا بلکہ استحصالی نظام کی علمبردار طاقتوں کے خلاف اقوامِ مشرق یعنی تیسری دنیا کی جدوجہد میں بھی فیصلہ کن اور تاریخی کردار ادا کرے گا، قدرت نے جغرافیائی پوزیشن کے اعتبار سے یہ کردار پاکستان کو بخشا ہے اور یہی وہ کردار ہے

جو پاکستان کو گذشتہ ہزاروں برس کی تاریخ سے ورثے میں ملا ہے، کیونکہ ہم جانتے ہیں کہ قدیم ترین زمانے سے بحرِ عرب دنیا کی دو قدیم ترین تہذیبوں بابل و نینوا اور وادیٔ سندھ کی تہذیبوں کے درمیان رابطے کا ذریعہ تھا۔ اسی سمندر کے راستے برصغیر کا نہ صرف خلیج فارس اور میسوپوٹیمیا کے علاقوں سے تجارتی روابط قائم تھے بلکہ اسی سمندر سے وادی سندھ کی مشہور پیداوار مصر اور مشرقی افریقہ کو بھی جاتی تھیں، بلکہ حقیقت تو یہ ہے کہ اسی سمندر سے مشرق اور مغرب کے درمیان رابطہ قائم تھا۔ شاہراہ ریشم اور بحرِ عرب دو ایسے علاقے تھے جن کے ذریعے نہ صرف ہندوستان بلکہ مشرقِ بعید اور چین کے ممالک مشرقِ وسطیٰ اور لبنان کی بندرگاہ سیدون (SIDON) کے راستے یورپ سے رابطہ قائم تھا۔ یورپی طاقتوں کی آمد سے قبل مشرق اور مغرب کے درمیان تجارت ان راستوں سے ہوا کرتی تھی، ان ہی راستوں پر سامان سے لدے ہوئے کارواں اور ان کے ہمراہ فلسفہ، حکومت، حکمت، نجوم اور ریاضی کے نظریات مشرق سے مغرب اور مغرب سے مشرق رواں دواں ہوا کرتے تھے، یہ ایک ایسی جغرافیائی اور تاریخی حقیقت ہے جس سے انکار نہیں کیا جاسکتا، اسے ذرا اور غور سے دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ پاکستان نے اپنی جغرافیائی پوزیشن کی بنا پر مشرق و مغرب میں رابطہ پیدا کرنے اور خود ایشیا کے دور دراز حصوں کو ایک دوسرے سے ملانے میں اہم کردار ادا کیا ہے، جغرافیہ ایک ایسی حقیقت ہے جسے تبدیل نہیں کیا جاسکتا، پاکستان جس جغرافیائی خطے میں واقع ہے، ہزاروں سال قبل اُسے جو اہمیت حاصل تھی اور اس کی بنیاد پر اُس نے جو کردار ادا کیا تھا، وہ آج بھی کر سکتا ہے اور پاکستان کی موجودہ خارجہ پالیسی کے رجحانات پر اگر نظر ڈالی جائے تو معلوم ہوگا کہ وہ اس کردار کو بڑے بھرپور انداز میں ادا کر رہا ہے اور یہ کردار علامہ اقبال کے تصوّرِ پاکستان کے عین مطابق ہے۔

اگرچہ قیام پاکستان کے بعد کافی عرصے تک اس جغرافیائی اور تاریخی حقیقت کو

نظر انداز کیا جاتا رہا اور پاکستان کے عالمی اور خصوصاً مسلم ممالک میں ان کے کردار کو غلط اور غیر فطری نہج پر چلانے کی کوشش کی گئی لیکن اب یہ بات باعث اطمینان ہے کہ پاکستان عالم اسلام میں اور تیسری دنیا کی صف میں وہ کردار ادا کر رہا ہے، جو قدرت نے اُس کے لیے تفویض کیا ہے اور اس بات سے سب واقف ہیں کہ اس رجحان کا آغاز ۱۹۷۲ء سے ہوا جب ملک میں پہلی مرتبہ ایک نمائندہ اور صحیح معنوں میں جمہوری حکومت قائم ہوئی پاکستان کے دو حصوں یعنی مشرقی اور مغربی حصوں پر مشتمل ہونے کی وجہ سے ۱۹۷۱ء سے قبل پاکستان، جنوبی ایشیا کے امور سے بھی قدرتی طور پر منسلک تھا لیکن مشرقی حصے کی علیحدگی کے بعد اس کی تمام تر توجہ مغربی ایشیا، خلیج فارس اور مشرق وسطیٰ پر مبذول ہوگئی، دسمبر ۱۹۷۱ء میں اقتدار سنبھالنے کے بعد جناب بھٹو نے جن ممالک کا سب سے پہلے دورہ کیا اُن میں خلیج فارس اور مشرق وسطیٰ کے ممالک شامل تھے، گذشتہ پانچ برسوں کے دوران جناب بھٹو پہلے پاکستان کے صدر اور اس کے بعد وزیر اعظم کی حیثیت سے ایران، سعودی عرب، متحدہ عرب امارات، کویت، مصر، لیبیا، تیونس، مراکش اور الجزائر کا دورہ کر چکے ہیں، عرب ممالک کے لیے ایک مستحکم اور متحد پاکستان کتنی اہمیت رکھتا ہے، اس کا اظہار پاکستان کے حالیہ سیاسی بحران پر ان کی جانب سے تشویش اور اسے حل کرنے کے لیے ان ممالک کی کوششوں سے بخوبی ہوتا ہے، تنظیم آزادی فلسطین کے سربراہ جناب یاسر عرفات کے خصوصی ایلچی جناب ہانی الحسن جنہوں نے مئی میں پاکستان کا دورہ کیا تھا، پاکستان کو عالم اسلام کا قلعہ قرار دے چکے ہیں اور یہ ہے بھی ایک حقیقت کیوں کہ دفاعی لحاظ سے پاکستان صرف ایران اور خلیج فارس کے لیے ہی اہم نہیں ہے بلکہ پاکستان، ایشیا، یورپ اور افریقہ کے درمیان واقع دفاعی اقتصادی اور سیاسی لحاظ سے نہایت ہی اہم علاقے کی اُس پٹی کا حصہ ہے۔ جو بحر روم سے بحر عرب تک فلسطین، سعودی عرب، یمن، خلیج فارس، ایران اور پاکستان پر مشتمل ہے، اس تمام علاقے کی سیاست ایک دوسرے ممالک کی سیاست سے وابستہ ہے۔

اور کسی ایک میں غیر معمولی اور انقلابی تبدیلیوں کا دوسرے ممالک پر اثر انداز ہونا بالکل قدرتی اور قطعی طور پر ناگزیر ہے۔

پاکستان کی جغرافیائی پوزیشن، اس کی آبادی اور اس کے وسائل اُسے اِس قابل بناتے ہیں کہ وہ اِس علاقے کی سیاست اور معیشت میں بھرپور کردار ادا کرے۔

گذشتہ پانچ برسوں کے دوران پاکستان نے اس ضمن میں اہم اور نمایاں قدم اُٹھائے ہیں، مشرقِ وسطیٰ کے ممالک کے ساتھ پاکستان کی تجارت میں نمایاں اضافہ ہوا ہے۔(چارٹ نمبر ۴۱، ۴۲، ۴۳)

گذشتہ پانچ برسوں کے دوران باوجودیکہ ملک کا مشرقی حصّہ علیحدہ ہوگیا، جہاں کی پیداوار پٹ سن پاکستان کی سب سے اہم برآمدی آئٹم (ITEM) تھی، مشرق وسطیٰ اور اور خلیج فارس کے کئی ممالک کو پاکستانی برآمدات میں اضافہ ہوا۔ ان ممالک کا نام یہ ہیں۔

ابوظہبی، دوبئی، عراق، اُردن، کویت، لبنان، مسقط، اومان، قطر، سعودی عرب، عوامی جمہوریہ یمن، یمن، حبشہ، لیبیا، صومالیہ اور بحرین،

صرف ۷۳ – ۱۹۷۲ء میں پاکستان نے مشرق وسطیٰ کے ممالک کو تقریبًا سات کروڑ روپے کا سامان برآمد کیا جو اس سے پہلے کے سال کے مقابلے میں ۱۶۴ % زیادہ تھا۔

ہمارے ہمسایہ ملک ایران کے ساتھ ۱۹۷۱ء سے ۱۹۷۵ء تک اشیاء کے لین دین میں جو اضافہ ہوا ہے وہ ۱۱ گنا بتایا جاتا ہے۔

اس کی تفصیل یوں ہے۔

ایران کو پاکستانی برآمدات

۷۳ - ۱۹۷۲	$ 5,786,000
۷۵ - ۱۹۷۴	$ 60,025,000

گذشتہ پانچ برسوں کے دوران پاکستان کی خارجہ پالیسی نے جو کامیابیاں حاصل کی

ہیں، اُن میں سے ۱۹۷۴ء میں لاہور میں منعقد ہونے والی اسلامی سربراہی کانفرنس خصوصی اہمیت کی حامل ہے۔ کیونکہ اس نے نہ صرف عالم اسلام کے اتحاد کیلئے ایک ٹھوس، قابلِ عمل اور حقیقت پسندانہ بنیاد فراہم کرنے میں مدد دی تھی بلکہ اس کانفرنس نے افریقہ، ایشیا، اور لاطینی امریکہ کے ترقی پذیر ممالک کو درپیش مسائل اپنی حمایت کا یقین دلاکر دُنیائے اسلام کے اُس تاریخی کردار کو بھی ادا کیا جو ہمارے مذہب اسلام کے آفاقی اصولوں کے عین مطابق ہے اور جن پر عمل پیرا ہونے کی تلقین حکیم الامت علامہ اقبال نے کی تھی اور جنہیں آگے بڑھانے کے لیے پاکستان پر خاص طور پر ذمہ داری عائد ہوتی ہے کیونکہ پاکستان انہی مقاصد کے تحت قائم ہوا تھا۔ پاکستان کی جانب سے فلسطین کے مسئلے پر عربوں کے مؤقف کی مکمل حمایت، مشرق وسطیٰ کے ممالک کے ساتھ انتہائی دوستانہ اور قریبی سیاسی، فوجی اور اقتصادی تعلقات کا قیام، اسلامی سربراہی کانفرنس کا انعقاد اور عرب ممالک کی جانب سے پاکستان کے ساتھ یک جہتی کا اظہار ایسے اقدامات ہیں، جن کے تحت ہم کہہ سکتے ہیں کہ حکیم الامت نے پاکستان کے بارے میں جن مقاصد کا اظہار کیا تھا۔ ان کے حصول کے لیے سب سے زیادہ اور حقیقی کوششیں گذشتہ پانچ برسوں میں ہوئی ہیں، جناب ذوالفقار علی بھٹو نے ترقی پذیر ممالک کو درپیش مسائل اور نئے اقتصادی نظام کے قیام کے مسئلے پر تیسری دنیا کے ممالک کی سربراہی کانفرنس کی جو اپیل کی تھی وہ شاعر مشرق کی رُوح کو ضرور تسکین دے گی، عوامی حکومت نے نوآبادیاتی نظام، نسل پرستی اور تیسری دنیا کے ممالک کی دیگر معاملات میں مکمل حمایت کرکے جو اقدامات کیے، وہ نہ صرف عالم اسلام بلکہ پوری دنیا میں "اقبال" کے تصور کے مطابق پاکستان کی صحیح اور اصل مقام کا تعین کرتے ہیں۔

مشرق وسطیٰ کے لئے پاکستان کی برآمد کا رجحان

(۷۴-۱۹۷۳ء اور ۷۵-۱۹۷۴ء)

سال	پاکستان کی کل برآمدات	مشرق وسطیٰ میں پاکستان کی برآمدات	مشرق وسطیٰ میں برآمدات کا تناسب	گزشتہ سالوں کی برآمدات میں کمی بیشی
۷۱-۱۹۷۰ء	۳,۲۴۹,۵۳۰	۳۳۹,۲۶۳	۱۰٫۴	+۵٫۳
۷۲-۱۹۷۱ء	۳,۳۷۱,۳۹۳	۴۵۵,۴۸۲	۱۳٫۵	+۳۴٫۲
۷۳-۱۹۷۲ء	۸,۵۵۱,۱۶۸	۷۸۷,۸۳۵	۹٫۲	+۷۳٫۰
امریکی ڈالر میں قیمت				
۷۴-۱۹۷۳ء	۱,۰۱۸,۹۲۱	۱۹۰,۹۸۱	۱۸٫۷	+۱۵۳٫۶
۷۵-۱۹۷۴ء	۱,۰۳۹,۰۲۲	۳۰۳,۵۱۰	۲۹٫۲	+۵۸٫۹

ذریعہ :- کالم ۲ اور ۳ کے اعداد و شمار ڈائرکٹر محکمہ اعداد و شمار ۷۴-۱۹۷۳ء تا ۷۵-۱۹۷۴ء اور ۷۱-۱۹۷۰ء تا ۷۳-۱۹۷۲ء سے لئے گئے ہیں۔ کالم نمبر ۴ اور ۵ کے اعداد شمار مصنف نے خود مرتب کئے ہیں۔

مشرق وسطیٰ میں پاکستان کی برآمدات برائے سال

۷۴-۱۹۷۳ء، ۷۵-۱۹۷۴ء

ڈالر میں قیمت

ملک	۷۴-۱۹۷۳ء	۷۵-۱۹۷۴ء	گزشتہ سال کے مقابلے میں کمی بیشی
(ا) آر سی ڈی	۳۳،۴۹۸	۶۰،۶۳۹	+۲۷،۱۵۱
ایران	۳۳،۱۹۲	۶۰،۰۲۵	+۲۶،۸۳۳
ترکی	۲۹۶	۶۱۴	+۳۱۸
(ب) ایشیائی ممالک	۱۴۴،۸۳۵	۱۹۸،۹۱۷	+۵۴،۰۸۲
ابو ذہبی	۹،۹۲۶	۱۸،۰۹۸	+۸،۱۷۲
بحرین	۱۰،۲۲۲	۴،۲۶۹	-۵،۹۵۳
سائپرس	۱،۱۷۸	۷۲۲	-۴۵۶
دوبئی	۱۹،۶۶۳	۲۹،۹۶۸	+۱۰،۳۰۵
ایراق	۲۰،۸۲۶	۳۱،۶۴۸	+۱۰،۸۲۲
اُردن	۱،۶۸۵	۱،۲۴۷	+۴۳۸
کویت	۱۴،۷۴۴	۱۸،۵۱۲	+۳،۷۶۸
لبنان	۱،۷۸۰	۳،۰۴۴	+۱،۲۶۴
سلطنت اومان	۷،۴۲۲	۱۰،۰۳۴	+۲،۶۱۲
قطر	۳،۸۲۴	۳،۶۰۹	-۲۱۵
سعودی عرب	۳۹،۶۷۸	۶۲،۷۱۵	+۲۳،۰۳۷

ملک	۱۹۷۳-۷۴ء	۱۹۷۴-۷۵ء	ڈالر میں قیمت گزشتہ سال کے مقابلے میں کمی بیشی
جمہوریہ یمن	۹۵۹	۱,۳۸۷	+ ۴۲۸
شام	۱۳۳	۴۴۱	+ ۳۰۸
ہیڈرموتھ	۱۰	—	− ۹
یمن	۱,۷۱۵	۱,۸۷۹	+ ۱۶۴
مشرق وسطیٰ N.S.	۱۱,۰۲۹	۱۱,۵۴۳	+ ۵۱۴
افریقی ممالک	۱۲,۶۵۸	۴۳,۹۵۶	+ ۳۱,۲۹۸
ایتھوپیا	۲۹۲	۴۰۵	+ ۱۱۳
فرانسیسی جزیرہ سومالی	۱	—	− ۱
لیبیا	۶,۸۸۲	۵,۹۸۰	− ۹۰۲
صومالیہ	۳,۷۱۶	۴,۴۰۹	+ ۶۹۳
سوڈان	۵۰۹	۳۲,۰۰۳	+ ۳۱,۴۹۴
متحدہ عرب جمہوریہ	۱,۲۵۸	۱,۱۵۹	− ۹۴
کُل	۱۹۰,۹۸۱	۳۰۳,۵۱۲	+ ۱۱۲,۵۳۱

ذریعہ :۔ ٹارگٹ ڈائرکٹریٹ پاکستان ایکسپورٹ پروموشن بیورو۔